KAJIAN

PERPUSNAS PRESS

KIAI SHOLEH DARAT

SASTRA SUFISTIK DAN GERAKAN LITERASI KEAGAMAAN DI JAWA ABAD XIX

MOH. TAUFIQUL HAKIM

KAJIAN

KIAI SHOLEH DARAT

SASTRA SUFISTIK DAN GERAKAN LITERASI
KEAGAMAAN DI JAWA ABAD XIX

MOH. TAUFIQUL HAKIM

PERPUSNAS
PRESS

KIAI SHOLEH DARAT; SASTRA SUFISTIK DAN GERAKAN LITERASI KEAGAMAAN DI JAWA ABAD XIX

©2023 Perpustakaan Nasional RI

Perpustakaan Nasional RI. Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Kiai Sholeh Darat, Sastra Sufistik dan Gerakan Literasi Keagamaan di Jawa Abad XIX Moh. Taufiqul Hakim—Jakarta: Perpusnas Press, 2023

207 hlm: 17,5 x 25 cm

ISBN: 978-623-313-763-8

1. Manuskrip I. Moh. Taufiqul Hakim
II. Perpustakaan Nasional

Penulis : Moh. Taufiqul Hakim
Desain Sampul : Moh. Taufiqul Hakim
Ilustrasi Sampul: Imam Bucah
Penata Letak : Tim Perpusnas

Penerbit
Perpusnas PRESS
Anggota IKAPI
Jl. Salemba Raya 28 A, Jakarta
Telp (021) 3922746
Surel: press@perpusnas.go.id
Laman: https://press.perpusnas.go.id

BUKU INI TIDAK UNTUK DIPERJUALBELIKAN

SAMBUTAN
DEPUTI BIDANG PENGEMBANGAN BAHAN PUSTAKA DAN JASA INFORMASI PERPUSTAKAAN
PERPUSTAKAAN NASIONAL RI

UU No. 43 Tahun 2007 tentang Perpustakaan mendefinisikan naskah kuno sebagai dokumen tertulis yang tidak dicetak atau tidak diperbanyak dengan cara lain, baik yang berada di dalam negeri maupun di luar negeri yang berumur sekurang-kurangnya 50 (lima puluh) tahun, dan yang mempunyai nilai penting bagi kebudayaan nasional, sejarah, dan ilmu pengetahuan. Dibanding benda cagar budaya lainnya, naskah kuno memang lebih rentan rusak, baik akibat kelembaban udara dan air (high humidity and water), dirusak binatang pengerat (harmful insects, rats, and rodents), ketidakpedulian, bencana alam, kebakaran, pencurian, maupun karena diperjualbelikan oleh khalayak umum.

Naskah kuno mengandung berbagai informasi penting yang harus diungkap dan disampaikan kepada masyarakat. Tetapi, naskah-naskah kuno yang ada di Nusantara biasanya ditulis dalam aksara non-Latin dan bahasa daerah atau bahasa asing (Arab, Cina, Sanskerta, Belanda, Inggris, Portugis, Prancis). Hal ini menjadi kesulitan tersendiri dalam memahami naskah. Salah satu cara untuk mengungkap dan menyampaikan informasi yang terkandung di dalam naskah kepada masyarakat adalah melalui penelitian filologi. Saat ini penelitian naskah kuno masih sangat minim.

Sejalan dengan rencana strategis Perpusnas untuk menjalankan fungsinya sebagai perpustakaan penelitian, sekaligus sebagai Pusat Pernaskahan Nusantara, maka perlu dilakukan upaya akselerasi percepatan penelitian naskah kuno yang berkualitas, memenuhi standar penelitian filologis, serta mudah diakses oleh masyarakat. Dengan demikian, Perpusnas menjadi lembaga yang berkonstribusi besar terhadap bidang ilmu pengetahuan di Indonesia, khususnya di bidang pernaskahan.

Kegiatan ini merupakan kegiatan wajib di bidang pernaskahan di Perpusnas, karena menjadi amanat Undang-Undang No. 43 Tahun 2017 Pasal 7 ayat 1 butir d yang mewajibkan Pemerintah untuk menjamin ketersediaan keragaman koleksi perpustakaan melalui terjemahan (translasi), alih aksara (transliterasi), alih suara ke tulisan (transkripsi), dan alih media (transmedia), juga Pasal 7 ayat 1 butir f yang berbunyi “Pemerintah berkewajiban meningkatkan kualitas dan kuantitas koleksi perpustakaan”.

Sejak tahun 2015, sesuai dengan indikator kinerja di Perpusnas, kegiatan Alih Aksara, Alih Bahasa, Saduran dan Kajian Naskah Kuno Nusantara terus dilaksanakan secara rutin. Pada tahun 2022, Perpusnas menargetkan 50 judul penerbitan dari hasil karya tulis tersebut. Berkat kontribusi para penulis yang terdiri dari filolog, sastrawan, akademisi, dll, kegiatan ini dapat terlaksana. Oleh karena

itu, Perpustakaan Nasional mengucapkan terima kasih kepada para kontributor yang telah mengirimkan karya-karya terbaiknya. Secara khusus, Perpustakaan Nasional juga mengucapkan terima kasih kepada Masyarakat Pernaskahan Nusantara (Manassa) yang sejak awal terlibat dalam proses panjang seleksi karya, penyuntingan, proofreading, hingga buku ini dapat terbit dan dibaca oleh masyarakat. Kami berharap kiranya karya-karya yang dihasilkan dari kegiatan ini bisa mendapatkan apresiasi positif dari masyarakat, bukan hanya bagi para penggiat naskah saja, namun juga lapisan masyarakat lainnya sehingga bisa lebih banyak lagi yang mengenal dan peduli terhadap warisan budaya bangsa kita.

Jakarta, 2023

Dra. Mariana Ginting
Deputi Bidang Pengembangan Bahan Pustaka
dan Jasa Informasi Perpustakaan Nasional RI

DAFTAR ISI

SAMBUTAN iii
DAFTAR ISI v
PENDAHULUAN 1
BAB I BIOGRAFI SUFISTIK KIAI SHOLEH DARAT 13
A. Kondisi Sosio-Kultural Jawa Islam pada Abad 19 13
B. Lahirnya Sang Kiai yang Sufi 27
C. Masa Pendidikan 34
D. Karya-Karya Sufistik 38
E. Menanamkan Nilai-Nilai Tasawuf dan Sastra ke Masyarakat 40
F. Wafat 47
G. Benarkah Kiai Sholeh Darat Guru R.A. Kartini? 49
BAB II SASTRA SUFISTIK DALAM KARYA-KARYA KIAI SHOLEH DARAT 61
A. Tentang Sastra Sufistik 61
B. Geliat Sastra Sufistik di Nusantara dan Jawa 67
C. Peran Kiai Sholeh Darat Membumikan Sastra Sufistik di Masyarakat Jawa: 77
1) Pola Penggubahan 77
2) Penulisan dan Komentar 88
3) Pengajaran dan Pendidikan 92
D. Arab Pegon: Strategi Literasi Kiai Sholeh Darat 93
E. Karya-karya Sastra Sufistik Kiai Sholeh Darat: 98
1) *Kitabul Mahabbah wal Mawaddah*: Terjemah dan Komentar atas Syair Qasidah Burdah Imam al-Bushiri 98
2) *Matanul Hikam:* Saduran *Kitab al-Hikam* Syekh Ibn Athoillah As-Sakandari 111
3) *Kitab Munjiyat:* Saduran dan Ringkasan *Kitab Ihya' Ulumuddin* Imam Ghazali 118
4) *Minhajul Atqiya'*: Syarah dan Terjemah atas Syair *Ma'arifatul Adzkiya'* Syekh Zainuddin al-Malibari. 124
5) *Syarah al-Barzanji* 125
6) Tarjamah Kitab *Jauharatut Tauhid* 131
7) Kitab *Lathaif at-Thaharah wa Asrari as-Shalat* 137
8) *Al-Fiyah At-Tauhid*: Syair-Syair tentang Ilmu Tauhid 143
9) *Faidh Ar-Rahman*: Tafsir al-Qur'an 145
BAB III ORIENTASI POPULIS SASTRA SUFISTIK KIAI SHOLEH DARAT 155

A. Mencerdaskan Masyarakat Awam 155
B. Membangun Kultur Keislaman Masyarakat Jawa 160
C. Membangun Moderasi Keagamaan 165
D. Menanamkan Semangat Kebangsaan 169
E. Memperkuat Etika Sosial 176
F. Mempribumisasikan Nilai-Nilai Islam 180

BAB IV KONTEKSTUALISASI 183
A. Keberadaan dan Masa Depan Sastra Sufistik 183
B. Memperkuat Nilai-Nilai Kebudayaan dan Kebangsaan 186

KESIMPULAN 193
DAFTAR PUSTAKA 195
SINOPSIS 200

PENDAHULUAN
Sastra Sufistik Kiai Sholeh Darat dalam Telaah Filologi

Kiai Sholeh Darat, yang nama lengkapnya seperti disebutkan dalam sejumlah kitabnya, Muhammad Sholeh bin Umar As-Samarani, merupakan ulama produktif yang muncul pada akhir abad 19 dan awal abad 20. Kiai Sholeh terkenal sebagai sosok ulama yang bukan hanya alim dan sufistik, tetapi juga kreatif dan produktif. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya kitab yang berhasil ia tulis. Ada banyak kitab karangannya di antaranya berbicara soal fikih dan tasawuf. Sebagai ulama *Ahlussunnah wal Jamaah*, Kiai Sholeh Darat memang tidak bisa meninggalkan dua disiplin ini: fikih dan tasawuf. Bahkan boleh dibilang, kadar tasawufnya Kiai Sholeh Darat, minimal seperti yang terpancar dari karya-karyanya, nampak sangat kental. Sebab, ketika berbicara fikih bahkan tafsir pun, Kiai Sholeh Darat juga menyertainya dengan semangat tasawuf.

Hal itu seperti yang terdapat pada salah salah satu karyanya, *Kitab Lathaif at-Thoharoh wa Asrari as-Sholat* (kitab tentang hakikat bersuci dan rahasia salat). Dalam kitabnya ini Kiai Sholeh Darat membabar tentang ritual sesuci dalam Islam terutama wudu dan salat dari sudut pandang tasawuf. Umumnya, ia mengulas praktik-praktik ibadah dalam syariat Islam seperti wudu, salat, puasa, umroh, haji dan sebagainya bukan hanya dari sisi fikih melainkan dari sisi tasawuf. Tujuan Kiai Sholeh Darat yang begitu intensif mewacanakan tasawuf dalam pemahaman dan pengamalan syariat Islam itu tiada lain agar agama jangan hanya dipahami dan diamalkan secara wadak, secara formal, secara harfiah, secara tekstual dan lahiriah belaka, tetapi juga harus menyentuh pada tataran rohani, esensi, maknawi, hakikat dan batiniah dari agama itu. Hal ini ia contohkan dalam kasus sesuci, baik itu dalam konteks berwudu atau mandi dalam Islam.

Bagi Kiai Sholeh Darat, tujuan mensucikan badan atau anggota tubuh baik melalui wudu atau mandi dalam Islam itu sejatinya juga dalam rangka mensucikan hati, jiwa dan sisi rohani manusia. Artinya, seorang muslim ketika berwudu atau mandi hendaknya diniatkan, selain mensucikan anggota tubuh atau badannya, juga untuk mensucikan hati dan jiwa dari berbagai kotoran rohani; mensucikan badan, bagi kiai Sholeh Darat, juga harus berdampak pada sucinya hati dan jiwa, karena sucinya hati dan jiwa inilah yang menyebabkan terangnya batin seseorang.[1] Orang

[1] Dalam kitabn *Lathaif at-Thoharoh wa Asrarussholah*, Kiai Sholeh Darat menjelaskan seperti ini dalam bahasa Jawa: *"Setuhune ingkang den seja ing dalem ngumbah jarik utawa ngumbah badan kabeh kelawan ados utowo kelawan wudlu iku sejatine nuceake ati lan bersihake batin……sucine ing dalem dzahir badan iku ngelabeti in ndalem sucine qalbu lan ngelabeti ing ndalem padange qalbu maka serihne mengkono maka dadi den wajibake wudlu utawa ados kerana arah sucine batin"* [Sesungguhnya yang menjadi tujuan dalam membersihkan pakaian atau badan semuanya melalui mandi atau wudu itu sejatinya mensucikan hati dan membersihkan batin……sucinya anggota tubuh yang dzahir itu juga harus berdampak pada sucinya hati dan kemudian berdampak pada terangnya hati, oleh karena tujuan itu maka kemudian diwajibkan wudu atau mandi demi kesucian batin], lihat

yang jiwanya gelap sehingga hidupnya mudah terjerumus ke dalam perilaku buruk dan rentan tersesat ke dalam rimba kejahatan, lebih disebabkan oleh hatinya yang kotor; penuh dengan penyakit rohani seperti hasud, dengki, mudah marah, gila pujian, gila harta dan jabatan, rakus, takabur, egois, pelit, suka berbohong, suka menipu, suka menebar fitnah dan hoaks serta sejenisnya.

Untuk membersihkan hati seseorang, sehingga tercipta karakter, jiwa dan perilaku yang baik itulah, Kiai Sholeh Darat menawarkan tasawuf sebagai solusinya. Bersuci dalam konteks tasawuf ini, menurut Kiai Sholeh Darat, terbagi menjadi delapan: (1) sucinya hati, (2) sucinya *sir* (hal yang rahasia) dengan *musyahadah* (terbukanya hijab sehingga punya pandangan yang terang ihwal wujud Allah), (3) sucinya jiwa dengan *raja'* (hanya berharap kepada Allah), (4) sucinya ruh dengan *haya'* (sikap maulu) dan *haibah* (sifat wibawa), (5) sucinya perut dengan hanya makan sesuatu yang halal dan menjauhi hal-hal yang haram, (6) sucinya badan dengan cara meninggalkan syahwat atau hawa nafsu, (7) sucinya kedua tangan dengan cara menghindarkan diri dari perkara syubhat, dan (8) sucinya lisan dengan cara memperbanyak dzikir dan istighfar.[2]

Seperti itulah corak pemikiran Kiai Sholeh Darat yang terpendar dari ragam karyanya yang semuanya ditulis dengan menggunakan huruf pegon. Hal yang menarik adalah nilai-nilai sufistik yang diajarkan Kiai Sholeh Darat melalui karya-karyanya juga berhubungan erat dengan khazanah sastra. Kiai Sholeh Darat banyak menghadirkan karya sastra yang berisi nilai-nilai tasawuf atau ajaran-ajaran sufisme. Karenanya sastra ini disebut juga dengan sastra sufistik. Meski juga harus segera dikatakan bahwa tidak semua karya sastra yang berisi nilai-nilai sufisme yang dihadirkan Kiai Sholeh Darat ini murni karyanya, melainkan karya-karya para ulama lain yang berbahasa Arab yang kemudian disyarahi. Tentu saja ia banyak melahirkan karya sendiri, khususnya yang populer adalah di bidang tafsir, namun Kiai Sholeh Darat juga banyak menerjemahkan, menyadur, mensyarahi dan mengomentari karya-karya tersebut ke dalam bahasa Jawa.

Meski demikian, bukan berarti Kiai Sholeh Darat sekadar mentransliterasi atau menerjemahkan begitu saja karya-karya berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Akan tetapi ia dalam terjemahannya itu juga mengekspresikan pendapat-pendapat dan pemikirannya. Terjemahan dan penyaduran sastra sufistik yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat dari bahasa Arab ke bahasa Jawa pada dasarnya bukan terjemahan atau saduran *an sich,* di mana sebuah teks sekadar diterjemahkan secara literal dari bahasa sumber (Arab) ke bahasa target (Jawa). Tetapi, yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat adalah menerjemahkan sembari menggubah teks yang diterjemahkan dan disadur tersebut, sehingga maknanya menjadi lebih luas. Karena penggubahan ini tidak menutup kemungkinan terjadinya penyisipan

---

Muhammad Sholeh bin Umar As-Samarani, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh wa Asrari As-Sholah,* (Semarang: Thoha Putra, tth.), hlm.12 dan 13.

[2] *Ibid*, hlm.8

pemikiran Kiai Sholeh Darat sendiri di dalam karya-karya yang telah digubah atau diterjemahkannya tersebut. Ada sejumlah karya Kiai Sholeh Darat yang berisi sastra sufistik sebagai hasil gubahan, terjemahan, saduran, komentar dan syarah dari bahasa Arab ke dalam bahasa Jawa.

Usaha kreatif Kiai Sholeh Darat ini dalam rangka untuk mendekatkan sastra sufistik itu kepada masyarakat lokal yakni masyarakat Jawa, khususnya masyarakat Jawa pesisiran. Ada banyak karya Kiai Sholeh Darat yang merupakan hasil terjemahan, gubahan atau saduran ini, yang bukan hanya terdiri dari sastra sufistik, melainkan juga menyangkut disiplin ilmu lain seperti fikih dan tauhid (teologi). Tetapi dalam tulisan ini sengaja difokuskan pada karya-karyanya yang mengusung tema sastra sufistik.

Sebagai kerangka teoritik dalam tulisan ini karya-karya Kiai Sholeh Darat yang berisi sastra sufistik itu, akan diletakkan dalam telaah filologi. Bagaimanapun, karya-karya Kiai Sholeh Darat, khususnya tentang sastra sufistik ini, sangat dekat dengan praktik filologi sehingga ada benarnya jika disiplin filologi digunakan untuk menelaah atau membaca karya-karya Kiai Sholeh Darat yang berisi sastra sufistik tersebut. Dalam kajian ini, disiplin filologi yang digunakan untuk membaca karya-karya Kiai Shileh Darat adalah teori filologi yang diusung oleh Sheldon Pollock.[3] Pemikiran Pollock di sini dijadikan alat pembacaan terhadap karya-karya Kiai Sholeh Darat, khususnya yang menyangkut sastra sufistik.

Alasan menggunakan pemikirannya Pollock, karena dalam kajian sastra dan filologinya, Pollock banyak memberikan kritik tajam terhadap para orientalis Barat yang cenderung membawa misi "kolonial". Hal ini senafas dengan semangat Kiai Sholeh Darat dalam laku kreativitasnya yang menulis karya-karyanya dalam huruf pegon yang salah satu tujuan utamanya adalah untuk memberikan perlawanan kultural terhadap rezim kolonialisme dan imperialisme di abad 19.[4]

Dalam karyanya *Deep Orientalism*, Pollock menyatakan bahwa para indologis Eropa dan kolonialis Inggris sekadar mengembangkan struktur opresif yang sudah ada sebelumnya yang melekat dalam bahasa Sanskerta seperti dalam istilah *Varna*. Dengan mengusung sudut pandang Marxis, Pollock memberi label *Varnas* tidak serumpun dengan kategori sosial Eropa yang dikenal sebagai *Estates*, tetapi sebagai struktur penindas yang ada sebelumnya, yang ia temukan telah

[3] Sheldon Pollock adalah seorang pakar bahasa Sanskerta, sejarah intelektual dan sastra India, dan sejarah intelektual komparatif. Saat ini ia menjadi guru besar Studi Asia Selatan Arvind Raghunathan di *Department of Middle Eastern, South Asian, and African Studies, Columbia University, New York, NY*. Dia juga merupakan editor utama dari Clay Sanskrit Library dan editor pendiri dari Murty Classical Library of India. Pollock menempuh pendidikan di Universitas Harvard. Ia menyelesaikan gelar sarjana dalam Kasusastraan Klasik Yunani Kuno (Greek Classics) pada tahun 1971 dan kemudian gelar Master pada tahun 1973, lalu memperoleh gelar Ph.D. pada tahun 1975 dalam Studi Sanskerta dan India (www.columbia.edu. Akses: 27/4/ 2016).

[4] Abdul Mustaqim, *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isy'ari Kiai Sholeh Darat, Kajian Atas Surat Al-Fatihah Dalam Kitab Faidh al-Rahman*, (Yogyakarta: Idea Press,2018), hlm.47

terungkap dalam teks Sanskerta sebagai "orientalisme pra-orientalis", "pra-kolonialisme orientalisme" dan "awal terbentuknya orientalisme".[5] Pollock percaya bahwa "Eurosentrisme" dan "hegemoni epistemologis Eropa" sebelumnya mencegah para sarjana menyelidiki ciri-ciri utama kehidupan masyarakat Asia Selatan.[6]

Karena itu bagi Pollock, salah satu tugas para Indologi pasca-orientalis adalah menggali, mengisolasi, menganalisis, menteorisasikan dan paling tidak berbicara tentang berbagai modalitas dominasi di India masa tradisional.[7] Dilihat dari pandangannya ini maka ada semacam analog atau titik persamaan antara laku kreativitas Kiai Sholeh Darat dengan Pollock: sama-sama mengusung semangat post-kolonialisme. Meskipun secara historis, Kiai Sholeh Darat dalam melahirkan karya-karyanya itu di masa kolonial. Akan tetapi, titik analog atau persamaan ini tidak dilihat dari sisi waktu historis, melainkan dari semangat zaman dan kebudayaan terkait dengan peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi.

Atas dasar itu pula bisa diketahui bahwa meski hidup dan berkarya di masa kolonial, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya secara implisit sudah menunjukkan "semangat post- kolonialisme" melalui praktik kreativitasnya yakni lebih menggunakan bahasa lokal melalui Arab-pegon dalam mewacanakan dan menyuarakan ajaran-ajaran agama, termasuk nilai-nilai sufisme, ke dalam masyarakat lokal (Jawa).

Kepakarannya di bidang sastra dan bahasa Sansekerta juga di bidang kasusastraan klasik, membuat Pollock bersentuhan secara intensif dengan filologi. Ia pun mengulas seluk-beluk filologi dalam sejumlah jurnal internasional. Filologi dalam pengertiannya yang luas, menurut Pollock, merupakan dasar utama disiplin keilmuan sebagaimana filsafat dan matematika. Jika filsafat merupakan pemikiran yang merefleksikan secara kritis tentang keberadaan diri, maka filologi merupakan pemikiran yang secara kritis merefleksikan tentang keberadaan bahasa. Begitu juga, jika matematika merupakan bahasa untuk menjelaskan semesta alam, maka filologi merupakan bahasa untuk menjelaskan semesta manusia.[8]

Singkatnya, filologi bagi Pollock merupakan sebuah disiplin ilmu pengetahuan yang berfungsi untuk memahami teks (*discipline of making sense text)*.[9] Dari pemahamannnya yang seperti ini, Pollock kemudian menegaskan juga bahwa dilihat dari karakter dan fungsinya, filologi sebenarnya bukan semata-mata

[5] Pollock, Sheldon. "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj", In Breckenridge, Carol A.; van der Veer, Peter (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press., 1993), hlm. 116
[6] *Ibid*, 115-116
[7] *Ibid*
[8] Sheldon Pollock, "Philology in Three Dimensions" in *Postmodieval: a Journal of Medieval Cultural Studies*, Vol.5,4, 2014, hlm.399
[9] *Ibid*, hlm.398

kemampuan untuk menemukan teks, melainkan juga kemampuan untuk memahaminya.[10]

Definisi atau pengertian yang dibuat Pollock ihwal filologi tersebut masih bersifat luas sehingga memungkinkan terjadinya persamaan makna dengan disiplin lain seperti Hermeneutika, yang seperti dijelaskan oleh Richard Palmer juga mempunyai makna mengungkapkan (*to express* atau *to say*), menjelaskan (*to explain*) dan menerjemahkan (*to translate*) yang ketiga makna ini terwakili dalam istilah 'menafsirkan' (*to interprete*).[11]

Bukankah ketiga makna hermenutika tersebut atau makna 'interpretasi' juga merupakan refleksi dari upaya 'memahami' (*making sense of*) teks? Dan karena itu hermeneutika ada titik kesamaannya dengan filologi? Tapi memang perlu juga diketahui bahwa hermeneutika dalam pengertiannya secara terminologis juga berkaitan dengan filologi. Dalam uraiannya lebih lanjut, Palmer menjelaskan, dilihat dari sisi definisi atau terminologinya, Hermeneutika paling tidak mempunyai enam pengertian (definisi) yang salah satunya adalah: metodologi filologi dalam konteks umum.[12]

Jadi jika merujuk pada Palmer, sesungguhnya ada kesinambungan pengertian antara Hermeneutika dengan filologi secara umum. Dalam pengertian dan praktik-praktik detailnya, kedua disiplin itu (hermeneutika dan filologi) mempunyai karakter khas dan *core* yang berbeda. Akan tetapi dalam pengertian umumnya, keduanya mempunyai kesamaan arti yakni sama-sama sebagai metode untuk memahami teks. Paling tidak, baik hermeneutika maupun filologi mempunyai *concern* yang sama yakni menelaah teks. Hanya saja jika hermeneutika lebih tertuju pada makna teks, maka filologi lebih luas dari itu, bukan hanya berhubungan dengan upaya menyingkap makna teks melainkan juga terkait dengan upaya menyingkap sejarah teks.

Sebagai disiplin untuk memahami teks, di satu sisi berusaha untuk meningkatkan pemahaman kritis (*critical understanding*) dan memperkuat dorongan untuk menemukan kebenaran, kemudian pada sisi lain, filologi juga

---

[10] Sheldon Pollock, "What was Philology in Sanskrit"? In S. Pollock, et al. (eds.), *World Philology*, Cambridge, MA: Harvard University Press. 2014., hlm.114-136

[11] Seperti dijelaskan Palmer bahwa akar kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermēneuin* yang artinya 'menafsirkan' dan kata benda *hermēneia* yang artinya 'interpretasi'. Kedua istilah ini, *hermēneuin* dan *hermēneia* dalam sejarahnya diasosiasikan dengan Dewa Hermes: seorang dewa Yunani yang dipandang mempunyai tugas mentranmisikan kabar dari bahasa langit ke dalam bentuk bahasa yang bisa dipahami oleh akal manusia. Dari asal usul Hermes inilah kata *hermēneuin* dan *hermēneia* mempunyai tiga arti: mengungkapkan atau menyatakan, menjelaskan dan menafsirkan, lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutika : Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Terj), Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm.14 dan 15

[12] Enam defiinisi atau pengertian Hermeneutika menurut Palmer itu adalah (1) teori eksegesis Bibel, (2) metodologi filologi secara umum, (3) ilmu pemahaman linguistic, (4) fondasi metodologis *geiteswesenchaften*, (5) fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial dan (6) sistem interpretasi, baik *recollektif* maupun *iconoclastic*, yang digunakan oleh manusia untuk meraih makna di balik mitos dan simbol, *Ibid*, hlm.38

berusaha memperluas domain kebenaran tersebut dengan cara atau melalui jalan: memperluas *(enlarging)* kemampuan kita untuk mengetahui suatu hal atau obyek seperti halnya yang diketahui oleh orang lain, terutama oleh orang-orang yang lebih awal dari kita atau oleh orang-orang yang berbeda dengan kita.[13] Sebagai bentuk jalan atau seni memahami teks, filologi mengarahkan dirinya pada tiga hal secara simultan terkait dengan keberadaan teks: momen kelahiran teks, resepsi teks sepanjang waktu dan kehadiran teks pada subyektifitas sang filolog itu sendiri.[14]

Ketekunannya pada disiplin filologi tersebut membawa Pollock pada persoalan vernakulasi bahasa. Hal ini terutama ketika dirinya banyak bergelut meneliti bahasa dan budaya Asia Tenggara yang merupakan salah satu *concern* keilmuannya. Dalam kerja kerasnya menekuni kajian budaya Asia Tenggara itu, Pollock menemukan bahwa menjelang abad 16, tepatnya di awal-awal tahun 1500, pada sebagian besar tempat di kawasan Asia Tenggara, yang para penulisnya berpaling pada bahasa lokal untuk mengekspresikan khazanah sastranya daripada bahasa translokal yang mendominasi ekspresi sastra di Asia Tenggara selama seribu tahun pertama.[15]

Hal itu, dalam pengamatan Pollock, menandai perubahan penting di sebuah kawasan pada level kebudayaan dari penciptaan tatanan yang kosmopolit yang terjadi di awal millenium pertama pada tatanan lokalitas yang terjadi melalui kolonialisasi dan globalisasi, di akhir milenium kedua.[16] Jadi, pada akhir abad pertengahan atau bisa dikatakan di awal abad modern, dalam kawasan Asia Tenggara terjadi transformasi kebudayaan yakni bangkitnya bahasa lokal sebagai medium untuk mengekspresikan sastra. Namun sayang transformasi ini tidak begitu banyak mendapatkan perhatian dari kalangan intelektual dan akademisi dunia sehingga banyak hal dari peristiwa perubahan ini yang tidak terabadikan. [17]

Transformasi tersebut membangkitkan bahasa lokal sebagai ekspresi kebudayaan terutama di bidang khazanah sastra yang terjadi di kawasan Asia Tenggara. Menurut Pollock, hal tersebut terjadi akibat mulai munculnya proyek kolonialisasi dan globalisasi di awal abad modern. Jadi, jika merujuk pada pendapatnya Pollock, kolonialisme dan globalisme sesungguhnya disadari atau tidak memicu lahirnya semangat lokalitas termasuk dalam hal bahasa. Dalam hal ini, masyarakat setempat, atau masyarakat lokal, berusaha mati-matian mempertahankan identitas lokalnya dari ancaman kolonialisme yang cenderung menggusur kekayaan lokal untuk diganti, diglobalkan dan dihomogenisasikan sesuai dengan standar-standar budaya kolonial.

---

[13] Pollock, "Philology in Three Dimensions".....hlm.399
[14] *Ibid*
[15] Sheldon Pollock, "The Cosmopoloitan Vernacular" in *The Kournal of Asian Studies,* Vol.57, No.I , Feb., 1998, hlm.6
[16] *Ibid*
[17] *Ibid*

Proses mengangkat dan menggunakan bahasa lokal sebagai bentuk perlawanan terhadap dominasi budaya *mainstream* itulah yang disebut dengan vernakularisasi. Dalam hal ini, vernakular kemudian dihadap-hadapkan dengan kosmopolitan. Hal ini pula yang dilakukan oleh Pollock dalam mengulas budaya vernakularisasi di Asia Tenggara, di mana ia menghadap-hadapkan antara sisi vernakuler (lokal) versus kosmopolit. Fenomena vernakulasi ini, termasuk yang terjadi di kawasan Asia Tenggara, bagi Pollock, bukan peristiwa alami; bukan sesuatu yang ditakdirkan begitu saja, tanpa kesadaran dan terjadi secara kebetulan. Akan tetapi fenomena vernakularisasi itu terjadi berdasarkan pilihan yang dilakukan secara sadar oleh para aktornya.

Karenanya apa yang disebut dengan vernakularisasi itu sendiri sesungguhnya paling tidak mengandung dua unsur: *pertama*, aspek perlawanan terhadap hal besar yang dominan dan *kedua*, perlawanan itu berbasis pada kesadaran, bukan berjalan secara alami atau kebetulan. Para intelektual vernakular karenanya menentukan sebuah khazanah kasusastraan yang secara sadar muncul sebagai usaha menentang sesuatu yang besar dan dominatif; mereka menulis dengan menggunakan sebuah bahasa yang tidak berlaku secara umum semudah mereka menggunakan bahasa yang mapan secara umum.[18]

Vernakularisasi di kawasan Asia Tenggara menurut Pollock yang terjadi pada paruh pertama milenium kedua dibuat dengan latar belakang bahasa Sansekerta, dan secara mendalam dikondisikan oleh budaya sastra Sansekerta.[19] Karenanya, dalam pandangan Pollock, untuk memahami sejarah vernakularisasi di Asia Tenggara ini, seseorang idealnya memahami sejarah sastra Sansekerta. Jika tidak, maka sulit bagi seseorang untuk menjawab beberapa persoalan penting seperti hal-hal apa yang menekan sebuah bahasa lokal, dalam rangka apa bahasa lokal itu diangkat dan direvitalisasi, kapan dan kenapa demikian.[20] Padahal, persoalan-persoalan seperti ini penting untuk memahami sejarah terjadinya arus vernakularisasi dalam sebuah kawasan tertentu.

Berdasarkan pandangan Pollock tersebut bisa dikatakan bahwa karya-karya sastra sufistik Kiai Sholeh Darat yang lahir pada abad 19, secara filologis merupakan bagian dari sejarah panjang gejala vernakularisasi di kawasan Asia Tenggara yang akar-akarnya sudah terjadi di abad-abad sebelumnya (abad 15 dan 16). Karya sastra sufistik Kiai Sholeh Darat dikatakan sebagai cermin dari vernakularisasi karena ia menulis, menerjemahkan, menyadur, menggubah dan mengomentari karya-karya sastra itu dengan menggunakan Arab-pegon*:* sebuah tulisan berhuruf Arab tetapi bunyinya bahasa Jawa. Meski Kiai Sholeh Darat telah lama belajar di Mekkah bahkan sudah kesohor sebagai guru di tanah tempat kelahirkan Nabi Muhammad Saw. tersebut, namun ketika kembali ke tanah air, ia

[18] *Ibid*, hlm.8
[19] *Ibid*, hlm.9
[20] *Ibid*

tidak serta merta menggunakan bahasa Arab untuk menulis karya-karyanya, termasuk karya-karya sastra sufistiknya. Sebaliknya, ia justru lebih memilih Arab pegon.

Karya-karya Kiai Sholeh Darat yang ditulis dengan huruf pegon itu semakin kuat diduga sebagai bagian dari sejarah panjang munculnya arus vernakularisasi di Asia Tenggara, seperti yang dikatakan Pollock di atas, karena dalam kenyataannya karya-karya Kiai Sholeh Darat yang hampir semuanya berhuruf pegon itu bukan hanya diterbitkan di Jawa atau Indonesia, melainkan juga di sejumlah negara Asia seperti Singapura dan Bombay (India). Sejumlah karya Kiai Sholeh Darat yang diterbitkan di Singapura dan India (Bombay) itu misalnya, *Faidh –Ar-Rahman,*[21] *Minhajul Atqiya,*[22] *Kitab Al-Mahabbah wal Mawaddah fi Tarjamah Qouli al-Burdah,*[23] *Kitab al-Fiyatut Tauhid*[24]*, Kitab Fasholatan*[25]*, Kitab manasik al-Hajji wal Umroh wa Adabizziyaroti sayyidil Mursalin Saw*[26]*.,* dan yang lainnya. Dengan diterbitkannya kitab-kitab berhuruf pegon karya Kiai Sholeh Darat di Singapura dan India (Bombay) secara luas, juga menunjukkan bahwa arus vernakularisasi di kawasan Asia Tenggara yang dikatakan Pollock di atas sebenarnya masih bertahan di abad 19. Bahkan huruf pegon dan bahasa Jawa merupakan bagian dari arus vernakularisasi yang terjadi di kawasan tersebut.

Jika memang benar apa yang dikatakan Pollock bahwa arus vernakularisasi di Asia Tenggara lebih berbasis pada bahasa Sansekerta, maka bahasa Jawa sangat dimungkinkan menjadi bagian dari budaya vernakularisasi di kawasan Asia Tenggara, sebab bahasa Jawa, terutama Jawa Kuno atau pun bahasa Jawa Kawi, juga mendapatkan pengaruh dari bahasa Sansekerta,[27]meskipun bahasa Sansekerta bukan satu-satunya bahasa yang mempengaruhi bahasa Jawa.

Hanya saja, bahasa Jawa pegon yang digunakan oleh Kiai Sholeh Darat dalam menuliskan karya-karyanya itu bukan masuk kategori bahasa Jawa Kuno, melainkan bahasa Jawa Baru. Huruf pegon sebenarnya merupakan salah satu corak dari bahasa Jawa Baru yang khas pesisiran, di mana corak bahasa Jawa Baru ini muncul seiring dengan tumbuhnya pengaruh agama Islam di wilayah pesisir Jawa dan sebagiannya mendapatkan pengaruh dari bahasa Melayu.[28]

---

[21] Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit NV Haji Amin Singapura, 1311 H
[22] Diterbitklan oleh Penerbit Muhammady, Bombay tanpa keterangan tahun
[23] Diterbitkan oleh Penerbit Haji Muhammad Amin Singapura pada 1321 H.
[24] Diterbitkan oleh Penerbit al-Karimiyah, Bombai pada 1322 H
[25] Diterbitkan oleh Penerbit Bombay Miry tanpa keterangan tahun
[26] Diterbitkan oleh Penerbit al-Karimiyah, Bombay pada 1320 H.
[27] Bahasa Kawi secara definitive merupakan sebuah jenis bahasa yang pernah berkembang di Pulau Jawa pada zaman kerajaan-kerajaan Hindu-Buddha Nusantara dan digunakan dalam penulisan karya-karya sastra, termasuk dalam karya-karya sastra Jawa Kuno. Dalam tradisi Jawa, bahasa Kawi juga disebut dengan istilah bahasa Jawa Kuno. Meskipun demikian, bahasa Kawi sendiri bukan bahasa Jawa Kuno murni, karena telah mendapat pengaruh bahasa Sanskerta, lihat Roger Blench and Matthew Spriggs, *Archaeology and language*, Volume 35, Routledge, 1999.
[28] Dalam sejarahnya, bahasa Jawa Baru muncul dan berkembang menjadi ragam literer utama bahasa Jawa sejak abad ke-16. Peralihan bahasa Jawa dari lama ke baru ini terjadi secara bersamaan dengan

Meski demikian, tetap ada pengaruh bahasa Sansekerta terhadap bahasa Jawa Baru seberapapun kecilnya, sebab setelah ditelusuri ternyata hingga sekarang ini bahasa Sanskerta memiliki pengaruh besar dan awet terutama terhadap kosakata (*vocabulary)* bahasa Jawa. *Kamus bahasa Jawa Kuno - bahasa Inggris* yang disusun Zoetmulder pada tahun 1982 jika diteliti secara seksama mengandung sekitar 25.500 kata, yang sekitar 12.500 (49%) kata merupakan kosakata pinjaman atau serapan dari kosakata Sanskerta.

Artinya meskipun terjadi perubahan atau transformasi linguistik dalam bahasa Jawa dari Lama ke Baru, yang keduanya menampilkan ciri khas masing-masing, namun pengaruh bahasa Sansekerta di kedua corak bahasa Jawa itu tetap terjadi. Dari sinilah kemudian, sekali lagi bisa dikatakan bahwa karya-karya Kiai Sholeh Darat yang merupakan cermin dari bahasa Jawa Baru dengan ditandai oleh huruf pegon merupakan bagian tak terpisahkan dari gejala vernakularisasi di kawasan Asia Tenggara yang berbasis pada bahasa Sansekerta, sebagaimana yang telah diuraikan oleh Pollock di atas.

Jika merujuk pada Pollock, upaya Kiai Sholeh Darat ini bukan kebetulan atau terjadi tanpa kesengajaan, melainkan karena hasil pilihan dirinya secara sadar. Ada situasi tertentu dan faktor-faktor sosial tertentu yang membuat ia lebih memilih bahasa Jawa atau pegon sebagai media ekspresi karyanya daripada bahasa Arab yang bisa dipandang sebagai bahasa *mainstream* dalam mengekspresikan ilmu-ilmu dan pemikiran keislaman. Alih-alih mengunggulkan dan mementingkan bahasa Arab, Dalam menjelaskan dan mengekspresikan nilai-nilai keislaman secara verbal, Kiai Sholeh Darat justru lebih banyak menggunakan bahasa Jawa atau Arab pegon (Arab-Jawa).

Ia membahasakan dan mewacanakan nilai-nilai sufistik melalui bahasa lokal yakni bahasa Jawa. Hal ini juga terjadi pada karya tafsirnya yakni tafsir *Faidh Ar-Rahman*, Meskipun judul dari kitab tafsirnya itu berbahasa Arab (*Faidh Ar-Rahman)* namun isinya adalah bahasa Jawa. Ia membahasakan dan mensosialisasikan makna al-Qur'an dengan media bahasa Jawa. Dari sinilah kemudian, Kiai Sholeh Darat, melalui karya tafsirnya itu, melakukan vernakulraisasi dalam membahasakan al-Qur'an. Vernakularisasi dalam konteks penafsiran al-Qur'an ini secara sederhana bisa dipahami sebagai upaya

---

datangnya pengaruh Islam (Wedhawati, dkk 2006,: 1). Pada awalnya, ragam baku bahasa Jawa Baru ini lebih didasarkan pada corak bahasa di wilayah Pantai Utara Jawa (Pantura) yang masyarakatnya pada saat itu sudah beralih menjadi Islam. Karya tulis dalam ragam bahasa ini banyak yang bernuansa keislaman, dan sebagiannya merupakan terjemahan dari bahasa Melayu (Ogloblin, 2005: 591). Bahasa Jawa Baru juga mengadopsi huruf Arab dan menyesuaikannya menjadi huruf Pegon. (Wedhawati, dkk.,2006: 1; Ogloblin, 2005: 591)

membahasakan al-Qur'an yang berbahasa Arab ke dalam bahasa lokal seperti Jawa, Sunda, Bugis dan yang lainnya.[29]

Padahal menurut J.M.S.Baljon, sejak awal abad 19, di mana Kiai Sholeh Darat hidup, disebut sebagai tanda mulai lahirnya tafsir al-Qur'an di era modern.[30] Pada abad 19 ini banyak muncul karya tafsir berbahasa Arab yang diciptakan untuk bisa sealur dengan nalar modernisme. Salah satunya adalah karya tafsir dari Muhammad Abduh (1849-1905). Karya-karya tafsir para pembaharu Muslim abad 19 inilah yang banyak mendapatkan perhatian dunia, termasuk dari para orientalis Barat. Uraian-uraian terhadap ayat-ayat al-Qur'an dari kelompok modernis Muslim segera menyedot perhatian para Orientalis Eropa.[31] Akan tetapi di masa-masa itu Kiai Sholeh Darat yang hidup dan menuntut ilmu di Mekkah justru nampak tidak tertarik, minimal tidak menggunakannya sebagai referensi untuk menuliskan tafsirnya yang berbahasa Jawa tersebut. Dalam sejumlah karyanya, termasuk tafsir, Kiai Sholeh Darat tetap lebih banyak merujuk pada pemikiran-pemikiran ulama klasik.

Hal itu terutama dengan karya-karya sastra sufistiknya. Kiai Sholeh Darat nyaris tidak menyinggung atau apalagi mengulas secara mendalam karya-karya pemikir modernis abad 19. Yang lebih banyak diapresiasi oleh Kiai Sholeh Darat adalah, termasuk dalam melahirkan karya-karya sastra sufistik, yaitu karya-karya para ulama klasik seperti al-Ghazali, Ibn Athaillah Assakandari, al-Bushiri, Ibn Arabi dan sebagainya. Padahal jika mempertimbangkan "pangsa pasar ide" yang laku di abad 19, termasuk ide-ide tentang keislaman adalah ide-ide kelompok modernis yang dikenal sebagai para pembaharu. Namun, dalam praktiknya, Kiai Sholeh Darat justru lebih tertarik untuk merekonstruksi karya-karya ulama klasik untuk ia populerkan kepada masyarakat Jawa secara umum, termasuk dalam ranah sastra sufistik.

Ikhtiar yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat tersebut bukan tanpa tujuan. Apalagi seperti sudah disinggung di awal bahwa ia mengeskpresikan pemikiran-pemikiran keislaman, termasuk sastra sufistik, itu dengan menggunakan bahasa Jawa (pegon), bukan bahasa Arab sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama pada umumnya. Hal ini tentu ada maksud dan tujuan tertentu sehingga membuat Kiai Sholeh Darat harus memilih demikian. Faktor utama, terkait dengan pilihannya pada bahasa Jawa dalam mengungkapkan sastra sufistik, adalah karena yang ia hadapi paska kepulangannya dari Mekkah ke tanah air adalah masyarakat Jawa. Maka ia kemudian terdorong untuk melakukan sejenis vernakularisasi dalam

[29] Farid Saenong, "Vernacularization of the al-Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia, "interview dengan Prof. A.H.John, dalam *Jurnal Studi al-Qur'an,* Vol.1, No.3, 2006, hlm.579, lihat juga catatan kaki nomor 26 dalam Mustaqim, *Tafsir Jawa:……*.hlm.66
[30] M.J.S Baljon, *Tafsir al-Qur'an Muslim Modern,* (Terj.)., A.Niamullah Muiz, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm.6
[31] *Ibid,* hlm.131

membahasakan ajaran-ajaran Islam termasuk sastra sufistik dari bahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Pada tahap inilah, jika merujuk pada Pollock di atas, ada semacam kesadaran perlawanan secara terselubung di balik fenomena vernakularisasi Kiai Sholeh Darat di abad 19, sebab di abad ini, jelas bahwa masyarakat Indonesia, berada dalam dominasi rezim kolonialisme.

Sementara itu, Pollock sendiri di awal sudah menyatakan bahwa terjadinya perubahan para penulis di kawasan Asia Tenggara pada awal-awal abad modern dengan menggunakan bahasa lokal untuk ekspresi sastranya adalah karena faktor penjajahan dan globalisasi. Dari penjelasan ini bisa diduga bahwa vernakularisasi yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat untuk mengungkapkan dan mensosialisasikan sastra sufistik pada abad 19, ketika penjajahan di Nusantara dan khususnya Jawa sedang kuat-kuatnya, secara eksplisit maupun implisit, merupakan kesinambungan semangat vernakularisasi di kawasan Asia Tenggara yang terjadi di awal-awal abad modern, atau yang terjadi di sekitar akhir abad 15 dan awal abad 16.

Jadi dalam kerangka filologi Pollock itu, proses kreativitas Kiai Sholeh Darat dalam mereproduksi karya-karya sastra sufistik di Jawa sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari gejolak peristiwa sosial-historis di Jawa dan Nusantara, bahkan di kawasan Asia Tenggara, pada abad 19 dan 20 yang bibit-bibitnya secara global sesungguhnya sudah mulai muncul pada abad-abad sebelumnya.

BAB I
BIOGRAFI SUFISTIK KIAI SHOLEH DARAT

A. Kondisi Sosio-Kultural Jawa Islam pada Abad 19

Situasi Jawa Islam abad 19 sesungguhnya menjadi salah satu faktor dan latar belakang penting bagi Kiai Sholeh Darat dalam melahirkan karya-karyanya, terutama yang menyangkut soal sastra sufistik. Ketika muncul pertanyaan, kenapa Kiai Sholeh Darat mengarang kitab, termasuk menggubah sastra-sastra sufistik yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa, dan bukannya tetap dalam bahasa Arab mengingat ia telah lama studi di Mekkah, maka jawabannya salah satunya adalah faktor kondisi sosial masyarakat Jawa Islam abad 19. Bagaimana kondisi Jawa Islam pada abad 19?

Wacana terkini mengenai Jawa Islam abad 19, termasuk soal perkembangan sastra Jawa-Islam di abad 19, di antaranya terungkap dalam kumpulan karangan karya salah seorang Indonesianis dan peneliti naskah-naskah Jawa klasik, Nancy K. Florida,[32] : *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri dan Pujangga Jawa* yang terbit pada Mei 2020. Melalui tulisannya ini Nancy berhasil mengulik tentang peristiwa kebudayaan Jawa pada abad 19, khususnya yang berhubungan dengan Islam. Hal yang menarik dari tulisan Nancy ini adalah kritik dan gugatannya terhadap nalar kolonial dalam mengkonstruksi dan mempakemkan budaya Jawa abad 19.

[32] Nancy K. Florida, lahir pada 29 Desember 1948, adalah seorang Indonesianis dan pakar naskah-naskah Jawa Kuno. Sekarang di usinya yang ke-71 tahun masih menjabat sebagai professor di Universiotas Aan Arbor, AS.dalam sejarah pendidikannya,, Nancy pertama kali menyelesaikan pendidikan sarjananya pada bidang filsafat di Conecticut College dengan prediket *summa cumlaude.* Lalu meneruskan ke jenjang Doktoral di Universitas Cornell, jurusan Sejarah Asia Tenggara dengan disertasi yang telah dijadikan sebagai buku: *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java.* Konsentrasi keilmuannya pada ranah kasusastraan, sejarah, historiografi dan budaya Jawa. Nancy dikenal sebagai ilmuwan Amerika yang fasih dengan bahasa Jawa, termasuk bahasa Jawa *Krama* (halus). Dalam sejarah, pertama kali Nancy mengenal kebudayaan Jawa pada 1970 saat mengambul kelas dan belajar Gamelan di Universitas Wesleyan, meski saat itu ia terdaftar sebagai mahasiswa di Conecticut College. Keingintahuannya tentang Jawa membuatnya ia melakukan *study tour* ke Indonesia pada 1971 dan mulai bekerjasama dengan para *dhalang.* Setelah selesai tour di Jawa, ia melanjutkan kursus Gamelannya di California serta menjadi penerjemah pentas wayang untuk program yang ditujukan pada pendengar berbahasa Inggris. Lalu ia kembvali ke Jawa dan menetap di pulau ini sejak 1975-1977 untuk mendalami tradisi kasusastraan Jawa, termasuk sastra lisan pedhalangan wayang. Ini ia lakukan sebelum dirinya mengambil studi doctoral di Cornell jurusan Sejarah Asia Tenggara. Pada tahun Nancy melalui sponsor dari salah stau lembaga PBB, *National Endowment for Humanity,* melakukan pekerjaan yang luar biasa mengagumkan yaitu mendokumentasikan naskah-naskah Jawa kuno yang ada di Keraton Kasunanan Surakarta, Istana Mangkunegaran, dan Perpustakaan Radya Pustaka, di Solo. Pekerjaan ini bisa disebut pekerjaan 'gila', karena hampir tiga perempat juta halaman manuskrip, beberapa di antaranya dalam kondisi buruk susah dibaca, didokumentasikan. Atas jasanya dalam bidang intelektual dan kebudayaan inilah ia diberikan gelar ningrat dari Keraton Surakarta. Nancy tercatat sebagai orang Barat pertama yang menerima gelar ningrat. Nancy mendapat gelar ningrat dari Keraton Surakarta yaitu Kanjeng Mas Ayu Tumenggung (KMAT) Budayaningtyas. Lebih lengkapnya tentang biografi Nancy ini lihat pada bukunya yang sudah diterjemhakan ke dalam bahasa Indonesia, *Jawa Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri dan Pujangga Jawa.,* (Yogyakarta: Buku Langgar, 2020), hlm.259-261

Seperti yang diungkapkan Nancy bahwa wacana kebudayaan Jawa abad 19 merupakan hasil dari konstruksi nalar kolonialisme dan imperialisme, di mana dalam wacana kebudayaan Jawa, kaum kolonial berusaha memisahkan Jawa dengan Islam. Apa yang disebut dengan kebudayaan Jawa, oleh kaum kolonial merupakan nilai budaya asli pribumi Jawa pra-Islam. Di mata kaum kolonial, esensi Jawa dipandang sebagai sesuatu yang "tak Islami". Model kejawaan yang dianggap "tak Islami" ini, berdasarkan nalar kaum kolonial, berlaku pada kehidupan kraton-kraton yang ada di pedalaman Jawa Tengah (Solo dan Yogyakarta).[33]

Upaya kaum kolonial untuk memisahkan Jawa dengan Islam itu berjalan sedemikian rupa sehingga Islam sinkretik, yakni model keislaman di Jawa sebagai hasil perpaduan antara nilai-nilai Islam dengan budaya Jawa, oleh kaum kolonial disebut bukan Islam yang sesungguhnya. Para pemeluk Islam sinkretik di Jawa ini oleh para tokoh kolonial dipandang bukan sebagai pengikut ajaran Muhammad.[34] Singkatnya, bagi kaum kolonial Islam sesungguhnya gagal menyatu dan merasuk ke dalam budaya Jawa sehingga ke-Jawaan dan ke-Islaman tetap menjadi dua esensi yang berbeda dan terpisah. Kaum kolonial yang mewacanakan keterpisahan antara Jawa dan Islam itu, kata Nancy, menghendaki bangkitnya Jawa yang terlepas dari anasir keislaman.

Nancy mengisahkan bahwa pada 1886 seorang pejabat residen rezim kolonial Kraton Surakarta menulis sebuah laporan tentang masyarakat Jawa untuk atasannya. Dalam laporan tersebut, si pejabat residen menyatakan bahwa masyarakat kota Surakarta (Jawa) dilihat dari segi agamanya hanya terpengaruh sedikit saja ajaran Islam dan yang tetap berakar kuat adalah nilai-nilai Hindu-Buddha dan Siwaisme. Islam bagi kaum kolonialis ini dianggap sebagai agama pendatang yang menjajah masyarakat dan budaya Jawa. Mereka memandang orang Jawa yang tidak terpengaruh Islam dan masih berpegang pada nilai-nilai Hindu-Buddha sebagai "pribumi jinak". Nilai-nilai kejawaan yang membentuk "pribumi jinak" inilah yang oleh kaum kolonial dianggap sebagai "Jawa yang orisinil" alias Jawa yang jauh dari pengaruh agama Islam.

Pandangan kaum kolonial yang mencoba memisahkan Islam dan Jawa dengan memandang agama Islam sebagai agama "penjajah" terhadap budaya Jawa itu semakin kuat ketika Islam telah menjadi ruh perlawanan terhadap rezim kolonial. Semangat pemberontakan yang dikobarkan oleh umat Islam ini bagi kaum kolonial bukan bagian dari karakter pribumi Jawa. Islam yang menjadi spirit perlawanan dan pemberontakan terhadap rezim kolonial inilah yang kemudian dikenal dengan istilah "Islam politik". Padahal Islam politik yang disinyalir menjadi semangat pengobar pemberontakan itu sesungguhnya juga bagian dari

[33] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri dan Pujangga Jawa*., (Terj.), Irfan Afifi dan Nancy K. Florida, (Yogyakarta: Buku Langgar, 2020), hlm.2-3
[34] *Ibid*, hlm.2

masyarakat Jawa di mana rakyat Jawa juga banyak yang terlibat dalam aksi perlawanan melawan kaum kolonial.[35]

Namun kaum kolonial tidak mau melihat kenyataan tersebut. Sebaliknya mereka justru berpandangan bahwa Islam politik merupakan penyakit yang datang dari luar, dan bukan dari dalam masyarakat Jawa sendiri; Islam politik itu bagi kaum kolonial tak lebih sebagai barang impor yang dibawa oleh orang Jawa yang menunaikan Haji dari Mekkah, di mana melalui ibadah haji itu, orang-orang Jawa banyak terjangkiti semangat anti-penjajahan.[36] Islam yang menyebarkan virus anti penjajahan ini bagi kaum kolonial merupakan barang asing yang tidak cocok dengan masyarakat tropis seperti masyarakat Jawa yang menjadi obyek penjajahan dan penindasan mereka. Islam sebagai agama impor atau barang asing inilah, bagi kaum kolonial, telah mengubah karakter masyarakat Jawa yang notabene sebagai "pribumi jinak" menjadi "kelompok revolusioner berbahaya".[37]

Memang tercatat dalam sejarah bahwa Islam di Jawa telah menjadi pengobar api perlawanan terhadap kaum kolonial, dan ini memang ada hubungannya dengan ritual ibadah haji. Perlawanan yang meledak di Jawa khususnya dan Nusantara umumnya, yang terjadi pada abad 19, lebih banyak digerakkan oleh kelompok tarekat. Hal ini seperti diulas dalam buku *Naik Haji Masa Silam* yang disusun oleh Henri Chambert-Loir. Dalam buku itu, Henri menegaskan bahwa berbagai pemberontakan melawan pemerintah jajahan di Jawa dan Nusantara pada akhir 19 sesungguhnya berkaitan dengan agama Islam, terutama melalui tarekat.

Maraknya gerakan tarekat di Jawa dan Nusantara menurut Henri sesungguhnya berhubungan dengan ritual ibadah haji di mana banyak para jamaah haji dari Jawa dan Nusantara berbaiat untuk masuk tarekat di Mekkah, bahkan para ulama yang mengajar dan menebarkan tarekat di Indonesia semuanya juga datang dari Mekkah. Bahkan telah terbukti bahwa para pengikut tarekat di tanah air kuantitasnya semakin meningkat seiring dengan meningkatnya jumlah jamaah haji pada paruh kedua abad 19.[38]

Di antara gerakan tarekat yang tercatat pernah melakukan perlawanan terhadap rezim kolonial di Jawa dan Nusantara pada abad 19 adalah Tarekat Sammaniyah yang terjadi di Palembang (1819) dan Kalimantan Selatan (1860-an); Tarekat Qadariyah wa Naqsyabandiyah yang terjadi di Banten (1888), Sidoarjo (1903) dan Lombok (1891-1894); Tarekat Syattariyah yang terjadi di Minangkabau (1908).[39] Meski demikian, lanjut Loir, berbagai gerakan perlawanan terhadap kaum

[35] *Ibid*, hlm.4
[36] *Ibid*
[37] *Ibid*, hlm.5
[38] Henri Chambert-Loir, *Naik Haji Masa Silam: Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*, Jilid 1 (Jakarta: KPG [Kepustakaan Populer Gramedia] bekerjasama dengan Ècole française d'Extrême-Orient [EFEO] Forum Jakarta-Paris, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2013), hlm37.
[39] *Ibid*, hlm.29-30

kolonial itu awal mulanya tidak diprakarsai oleh gerakan tarekat. Hanya saja ketika gerakan perlawanan dan pemberontakan itu sudah pecah, gerakan tarekat baru terlibat dengan menyediakan jaringan komunikasi, memudahkan untuk mengorganisir dan mengerahkan massa bahkan menawarkan ilmu kekebalan.[40] Bagi Loir, keterlibatan tarekat dalam pemberontakan rakyat di Nusantara dan Jawa itu karena secara sosial tarekat terbukti sebagai organisasi yang solid. Di dalamnya berlaku kepatuhan dan loyalitas yang kuat dari jamaahnya kepada para pemimpinnya.

Fenomena perlawanan kaum tarekat yang disulut oleh para pemimpinnya tersebut sebenarnya berlaku hampir di semua negara Islam. Selain tercermin dalam gerakan tarekat yang ada di Nusantara dan Jawa di atas, juga terjadi di negeri para *Mullah,* Iran. Rakyat Iran yang juga sangat kental dengan dunia tasawuf atau tarekat mudah tumpah ke jalan untuk melakukan pemberontakan terhadap penguasa ketika pimpinan, ulama atau Mullah mereka menyerukan untuk bergerak atau turun jalan. Hal ini tercermin dalam Revolusi Iran 1979 yang digerakkan oleh seorang ulama plus sufi, Ayatullah Khomeini.[41] Hal ini terjadi karena selain dibangun loyalitas yang tinggi terhadap pemimpin dan ikatan yang kuat antar sesama pengikut, di dalam tarekat juga ditanamkan pengalaman keagamaan yang bersifat emosional dan berpuncak pada keteguhan batin yang oleh kaum kolonial disebut dengan 'fanatisme'.[42]

Dengan penjelasan itu, di mana ritual haji turut menjadi media "pencerahan" bagi masyarakat Nusantara dan Jawa untuk melakukan perlawanan di abad 19 melalui gerakan tarekat, maka wajar kalau kaum kolonial pada abad tersebut menerapkan kebijakan untuk melakukan pengawasan haji secara ketat. Seringkali rombongan haji dari Jawa atau Nusantara dibatalkan oleh pemerintah Belanda. Pada 1811 misalnya, Sultan Hamengkubuwono II pernah mengirimkan 24 santri untuk naik haji, namun belum sampai Semarang, mereka sudah dihadang dan digagalkan oleh pemerintah Belanda.[43]

Dari sejarah inilah kemudian kaum kolonial di abad 19 mencoba hendak memisahkan Islam dengan Jawa dengan tujuan supaya mereka bisa tetap melanggengkan proyek penjajahannya di tanah Jawa dan Nusantara tanpa ada perlawanan dari kelompok manapun, terutama dari kelompok Islam. Dengan menghadap-hadapkan Jawa versus Islam, kaum kolonial seolah hendak mengelabui masyarakat Jawa supaya menjauhi agama Islam yang dikesankan sebagai agama impor yang tidak cocok dengan budaya Jawa dan virus yang menyebarkan semangat anti-penjajahan, meski dalam kenyataannya umat Islam atau kaum santri

---

[40] *Ibid,* hlm.38
[41] *Ibid,* hlm.204
[42] Henri Chambert-Loir, *Naik Haji Masa Silam*……hlm.38
[43] Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the end of an old older in Java,* (Leiden: KITLV, 2008), hlm.272-273

di Jawa itu sendiri adalah masyarakat Jawa juga. Namun yang dilihat oleh kaum kolonial ini bukan aspek sosiologisnya, melainkan kulturalnya. Sama-sama masyarakat Jawa, tetapi kelompok masyarakat Jawa yang santri atau yang bergama Islam dianggap mempunyai budaya dan kultur berbeda bahkan bertentangan dengan kelompok masyarakat Jawa yang pribumi (yang bukan santri/non-Islam).

Usaha dan pemikiran kaum kolonial itu sangat aneh dan irrasional, dan merupakan bagian dari strategi mereka untuk memecah belah kekuatan masyarakat Jawa dan Nusantara yang saat itu berada dalam penjajahan. Kalau pun Islam di Jawa dan Nusantara dalam kenyataannya memang menjadi ruh perlawanan terhadap segala bentuk penindasan dan penjajahan, lalu apakah hal itu menjadi justifikasi bagi kaum kolonial untuk membedakan bahkan menghadap-hadapkan antara Islam dengan Jawa? Hal ini salah besar. Sebab, bangsa manapun yang menjadi obyek penjajahan dan penindasan suatu saat juga akan bangkit melakukan perlawanan; tak ada di dunia ini sebuah bangsa, seprimitif apapun, yang mau menjadi obyek penajajahan dan penindasan oleh bangsa lain, terlepas bangsa atau kelompok yang dijajah atau ditindas itu beragama ataukah tidak.

Karenanya, kaum kolonial yang mencoba memisahkan Jawa dengan Islam dengan alasan Islam sebagai agama impor yang hanya menjadi penghasut bagi masyarakat pribumi untuk melakukan perlawanan merupakan bentuk irrasionalitas. Irrasionalitas kaum kolonial ini semakin menguat paska terjadinya Perang Jawa (1825-1830) yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro. Pada masa ketika Perang Jawa telah usai dan Pangeran Diponegoro telah diasingkan, kaum kolonial mewacanakan apa yang disebut dengan "kebudayaan adiluhung Jawa". Konsep tentang "kebudayaan adiluhung Jawa" yang dikonstruksi oleh kaum kolonial itu merupakan wujud keluhuran budaya Jawa yang tidak Islami, terutama bagi para bangsawan Kraton yang telah tunduk pada rezim kolonial.[44] Beberapa bentuk budaya atau tradisi diciptakan dan diberlakukan dengan maksud untuk menegakkan kembali marwah kerajaan dan kaum bangsawan Kraton yang di abad 19 itu memang sedang melorot. Namun apapun bentuk dan tujuannya, kebijakan penegakan "budaya adilihung Jawa" ini sesungguhnya lebih mewakili kepentingan kaum kolonial, daripada kaum bangsawan Kraton di Jawa.

Kebijakan kultural dari rezim kolonial yang mencoba memisahkan Islam dengan Jawa itulah yang kemudian dibesar-besarkan dan dipertajam oleh para orientalis yang menjadi kaki tangan kaum kolonial melalui wacana-wacana ilmu pengetahuan. Salah satunya melalui munculnya Javanologi yang kira-kira kalau diartikan adalah ilmu tentang Jawa. Dalam Javanologi, seperti dilaporkan Nancy, ditegaskan bahwa apa yang disebut dengan "kebudayaan adiluhung Jawa" yang orisinil merupakan bentuk atau sistem kebudayaan yang bertententangan dengan

[44] Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial:*……hlm.13

Islam, dan budaya adiluhung itu secara eksklusif hanya milik para bangsawan Kraton atau kelompok *priyayi.*[45]

Dengan demikian kultur tinggi yang berlaku di kalangan kaum Kraton dan bangsawan Jawa, oleh kaum kolonial didesain supaya tidak ada kaitannya sama sekali dengan nilai-nilai Islam, melainkan lebih terkait dengan nilai-nilai Hindu-Buddha pra-Islam. Salah seorang orientalis asal Amerika, Clifford Geertz, termasuk yang mengafirmasi pemikiran ini. Dengan perasaan dan khayalan subyektifnya, Geertz, menegaskan bahwa di lingkungan Kraton Yogyakarta, dan terlebih lagi di Kraton Surakarta, jika seseorang masuk dan mengamati di sekelilingnya, dengan mengabaikan segala ornamen-ornamen modern seperti barang-barang hiasan dan lampu listrik, maka akan merasakan bahwa dia tengah berada di sebuah kraton yang bernuansa Hindu-Buddha, sebelum Belanda menginjakkan kakinya di Jawa.[46]

Konsep tentang 'budaya adiluhung Jawa' hasil konstruksi kaum kolonial pada abad 19 itu kemudian juga diwacanakan melalui sastra. Karya-karya sastra yang menggambarkan budaya adiluhung Kraton atau bangsawan Jawa yang lepas dari nilai-nilai Islam itu menjadi obyek penelitian para filolog. Nancy menyatakan bahwa disiplin penting yang berlaku pada abad 19 adalah filologi. Karya-karya sastra yang menjadi obyek penelitian para filolog itu juga memainkan peran penting dalam menggambarkan budaya adiluhung konstruksi kaum kolonial tersebut. Para filolog yang mencurahkan penelitiannya hanya pada kausastraan Kraton segera akan mendapatkan gambaran dalam alam khayalnya bahwa kausastraan Kraton tersebut merupakan bahan pokok yang membingkai "kebudayaan Jawa." Dampak dari pembingkaian ini tampak dalam sejarah kasusatraan Jawa yang dproduksi oleh para filolog kolonial bahkan para filolog pasca-kolonial.[47]

Dalam kerangka filologi kolonial itu diwacanakan bahwa kasusastraan Jawa menemukan puncak kejayaannya, yang ditandai oleh kualitas keindahan dan kehalusan tertinggi, pada masa pra-Islam, dengan warisan seni sastra Kawi Kuno zaman Hindu-Buddha.[48] Setelah ini kemudian segera disusul wacana komparatifnya dengan merendahkan nilai sastra Islam di Jawa. Dalam filologi bangunan kaum kolonial itu ditegaskan bahwa budaya kesusasatraan Islam di Jawa merupakan budaya kesusastraan pesisiran atau kesusastraan yang muncul dan berkembang di kawasan pantai utara Jawa (Pantura). Para sastrawan pesisiran yang muncul ini, menurut filologi kolonial, sebenarnya lebih banyak melahirkan karya turunan atau tiruan (tidak orisinil), yang kadang-kadang tak lengkap dan lebih

[45] *Ibid*, hlm.15
[46] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe: Free Press, 1960), hlm.237; lihat juga kutipan Florida, *Jawa Islam di Masa Kolonial:*…….hlm.15
[47] Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial:*……..hlm.16
[48] *Ibid*

banyak mengungkapkan tema-tema Islam yang nampak asing bagi masyarakat Jawa.[49]

Dengan bangunan logika yang sepenuhnya imajinatif itu, bentuk 'kebudayaan adiluhung Jawa' yang diciptakan oleh kelompok kolonial pada abad 19 tersebut juga diklaim sebagai representasi dari *Renaissance* kebudayaan Jawa. Bahwa akhir abad 18 dan awal abad 19, filologi kolonial menetapkan bagi lahirnya kembali (*Renaissance)* bagi budaya Jawa yang asli dan adiluhung di Kraton Surakarta. Budaya Jawa adiluhung yang dikatakan sebagai asli dan orisinil ini, menurut klaim kaum kolonial, telah ditemukan kembali, yang sebelummnya telah hilang dan terkubur akibat datangnya agama Islam. Wacana kaum kolonial itu seolah-olah hendak menyamakan gerakan *Reniassance* di Jawa dengan di Eropa, di mana dalam sejarahnya Eropa telah mengalami masa *Renaissance* yang ditandai dengan dibangkitkannya kembali kebudayaan Yunani Kuno yang sebelumnya telah hilang dan terkubur oleh rezim Gereja atau nilai-nilai agama Kristen.

Penemuan kembali (*Renaissance)* nilai-nilai budaya Jawa yang disebut-sebut 'adiluhung' dan "asli" di abad 19 itu, menurut kaum kolonial, ditandai dengan banyaknya sastrawan (pujangga) dan kaum cendekiawan Kraton yang beralih minatnya dari kasusastraan Islam ke kasusastraan *kakawin* Jawa Kuno, serta dalam perkembangannya yang lebih lanjut, mereka menaruh minat pada kesusastraan yang berkembang di Kraton Surakarta pada abad 18 dan 19, dan dengan demikian peralihan minat dan perhatian para pujangga dan kaum cendekiawan Jawa itu oleh kaum kolonial disebut sebagai bentuk *Renaissance* kasusastraan Jawa klasik[50] yang berbeda dengan kesusastraan Islam.

Begitulah suasana kebudayaan Jawa Islam pada abad 19. Diskursus kebudayaan di Jawa saat itu banyak dikonstruksi oleh kaum kolonial yang mencoba memisahkan antara esensi kebudayaan Jawa dari nilai-nilai esensial Islam. Padahal, abad 19 sesungguhnya banyak lahir karya sastra berkualitas tinggi, dan menandai pembaharuan khazanah kesusastraan Jawa, khususnya di Kraton Surakarta dan Yogyakarta yang berisi soal nilai-nilai Jawa dengan nilai-nilai Islam terutama tasawuf. Hal ini misalnya bisa dilihat dari karya-karya Ranggawarsita, seorang pujangga istana di Kraton Surakarta yang eksis pada abad 19. Ada banyak karya sastra Ranggawarsita yang mencerminkan ajaran Islam (tasawuf) yang dipadu dengan budaya Jawa, seperti *Serat Hidayatdjati, Serat Kalatidha, Serat Paramayoga,* dan sebagainya. Bahkan leluhur Ranggawarsita yang menjadi pujangga istana Surakarta, Yasadipura I dan Yasadipura II, juga banyak menggubah kitab-kitab Jawa Kuno ke dalam bahasa Jawa baru, dan menyesuaikannya dengan zaman Islam.[51]

---

[49] *Ibid,* hlm.16-17
[50] *Ibid,* hlm.27
[51] Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa,* (Yogyakarta: LKiS, 2016), hlm.219-220.

Simuh juga mengafirmasi bahwa abad 19 masa ketika Ranggawarsita menjadi pujangga istana Surakarta, memang dikenal sebagai zaman kebangkitan atau kebesaran sastra Jawa, yang ditandai dengan maraknya wacana-wacana kerohanian (sufistik) dalam belantara kasusastraan Jawa. Maka abad 19 ini bisa dikatakan sebagai titik kulminasi atau puncak spiritualitas sastra dan budaya Jawa: puncak kebesaran sastra dan budaya Jawa yang bersifat mistik, spiritualis bahkan mitologis.[52] Kuatnya unsur kerohanian, mistis, dan spiritualitas pada khazanah sastra Jawa abad 19 ini kemudian bisa dikatakan sebagai tahap tertinggi kehalusan rasa dan penghayatan aspek spiritual keagaman tradisi lama.[53]

Namun, apakah puncak kehalusan rohani dan spiritualitas yang terpendar dari karya-karya sastra Jawa di abad 19 itu sepenuhnya dan mutlak berasal dari Jawa klasik seperti yang diandaikan oleh kaum kolonial di atas? Jelas tidak. Tingginya kehalusan rasa dan penghayatan terhadap aspek spiritualitas dan dimensi batin keagaman dalam tradisi lama itu, kata Simuh, berada dalam sejumlah tradisi: tradisi agama lama, tradisi Islam dan tradisi Kejawen.[54] Jadi kalau abad 19 ini diklaim sebagai abad kebangkitan sastra Jawa, atau era *Renaissance* bagi kebudayaan dan kasusastraan Jawa yang secara simbolis dipersonifikasikan melalui sosok Ranggawarsita, sesungguhnya isinya tidak murni dan tidak sepenuhnya Jawa zaman klasik, melainkan lebih sebagai hasil perpaduan dan fusi antara budaya Jawa dengan nilai-nilai Islam, terutama tasawuf.

Perpaduan itu wajar mengingat Ranggawarsita sendiri selain seorang ningrat atau priyayi Kraton, juga seorang santri, di mana dalam sejarahnya ia pernah nyantri di Pesantren Tegalsari di bawah asuhan Kiai Ageng Kasan Besari.[55] Karenanya, di samping dikenal sebagai pengamal kebatinan karena memang berasal dari keluarga ningrat, Ranggawarsita juga dikenal sebagai sosok santri. Bahkan di Pesantren Tegalsari inilah Ranggawarsita menemukan jati dirinya sebagai seorang pujangga. Pasalnya, ketika nyantri di Pesantren Tegalsari, Ranggawarsita mendapatkan pengalaman spiritual yang disebut dengan *wahyu kapujanggan,*[56] sebuah otoritas dan kemampuan spiritual yang didapatkan seseorang sehingga dirinya layak disebut sebagai pujangga.

Leluhur Ranggawarsita juga merupakan seorang santri. Nancy menjelaskan bahwa Yasadipura Tua yang dianggap sebagai Bapak Renaissance kebudayaan Jawa, merupakan seorang santri dalam pengertian yang sebenarnya. Ia dikenal sebagai "santri lelana" atau "pelajar pengembara" untuk mempelajari agama Islam. Pada 1737 misalnya, saat berusia 8 tahun, Yasadipura Tua dikirim oleh orangtuanya ke Desa Begelan-Kedhu untuk belajar bahasa Arab dan bahasa Jawa

[52] *Ibid,* hlm.223
[53] *Ibid*
[54] *Ibid*
[55] *Ibid,* hlm.218
[56] *Ibid,* hlm.219

di Pesantren Kiai Honggamaya.[57] Di masa mudanya, Yasadipura sebagai seorang santri lebih banyak menenggelamkan dirinya ke dalam beragam pelajaran agama dan sastra (baik Arab maupun Jawa). Bahkan pada 1742, ketika Pakubuwana II, Raja Surakarta, dikudeta oleh kaum pemberontak dalam Geger Pecinan, sang raja itu lari meminta suaka ke Pesantren Tegalsari, Ponorogo, yang diasuh oleh Kiai Ageng Imam Besari. Yasadipura juga ikut menemani rajanya itu ke pesantren tersebut sebagai abdi raja.[58]

Dari catatan sejarah itulah bisa diketahui bahwa keluarga besar Ronggawarsita dari kakeknya sampai dirinya sendiri, selain tercatat sebagai keluarga priyayi atau bangsawan Kraton, juga seorang santri. Maka, wajar jika karya-karya sastra Ranggawarsita sendiri selain memuat nilai-nilai Jawa juga sarat dengan nilai-nilai keislaman utamanya tasawuf. Di dalam salah satu karyanya, *Wirid Hidayat Jati* misalnya, Ranggawarsita juga menuliskan tentang konsep *martabat tujuh:* sebuah ajaran tasawuf dari seorang tokoh sufi Gujarat Muhammad Ibnu Fadhlillah yang mengajarkan bahwa alam dan manusia tercipta dan penampakan keluar (*tajalli)* Dzat Tuhan sebanyak tujuh martabat.[59]

Ketika diangkat sebagai pujangga istana Kraton Surakarta pada abad 19, Ranggawarsita dikenal telah melakukan pembaharuan dalam kesusastraan Jawa. Jika para leluhurnya, Yasadipura I dan II, seperti kata Simuh, hanya menggubah kitab-kitab bahasa Jawa Kuno ke bahasa Jawa baru lalu mengadaptasikannya dengan era Islam, maka Ranggawarsita melangkah lebih jauh dengan menyusun karya-karya baru, dan bukan hanya berperan sebagai penggubah.[60] Dalam karya-karya sastranya itu, Ranggawarsita nampak jelas melanjutkan kerja kreatif para pujangga sebelummnya. Ia berusaha mempertemukan tradisi ilmu Kejawen dengan unsur-unsur ajaran Islam sebagaimana yang tercermin dalam sejumlah karyanya seperti *Serat Paramayoga*, *Suluk Seloka Jiwa*, *Sukma Lelana*, *Wirid Hidayat Jati* dan yang lainnya.[61]

Maka, fakta-fakta sejarah tersebut menunjukkan bahwa jika abad 19 dikatakan sebagai puncak kejayaan atau titik kulminasi kebesaran kesusastraan Jawa, pendapat ini bisa jadi benar. Tetapi muatan karya-karya kesusastraan di zaman itu tidak sepenuhnya berisi nilai-nilai Jawa klasik atau apalagi budaya Jawa Hindu-Buddha semata, melainkan perpaduan atau penggabungan antara nilai-nilai Jawa dengan nilai-nilai Islam terutama tasawuf. Karenanya, jika kaum kolonial atau para orientalis pendukung kolonialisme yang menyatakan bahwa di abad 19 masa ketika kasusastraan Jawa mengalami kebangkitan atau *Renaissance* itu, karya sastra-sastra Jawa sepenuhnya berisi dan bernuansa Jawa klasik atau Jawa Hindu-

[57] Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial:*…….hlm.23
[58] *Ibid*
[59] Simuh, *Sufisme Jawa:….,* hlm.237
[60].*Ibid*, hlm.2019-220
[61] *Ibid*, hlm.220

Buddha, maka pernyataan seperti itu jelas bersifat khayalan, sesat dan tidak sesuai dengan fakta historis. Pernyataan tersebut sekadar untuk mendukung proyek dan kepentingan kaum kolonial.

Lagi pula, seperti diungkapkan oleh Ricklefs bahwa pada abad 19, kraton-kraton di Jawa justru berusaha melakukan apa yang disebut dengan 'Sintesa Mistik', yang isinya tiada lain merekonsiliasikan antara identitas dan keyakinan Jawa dengan nilai-nilai esensial Islam.[62] Proyek 'Sintesa Mistik' sebagai usaha untuk memadukan dan merekonsiliasikan antara Jawa dan Islam di abad 19 ini dikenal melalui salah satu jargonya: menjadi orang Jawa berarti menjadi orang Islam.[63] Sintesa Mistik ini salah satunya, kata Ricklefs, tercermin dalam salah satu karya sufi yang berpengaruh di masa itu: *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* (Anugerah yang Ditujukan Kepada Roh sang Nabi) yang ditulis di Yogyakarta dalam bentuk bahasa Jawa.

Munculnya gejala dan upaya memadukan dan merekonsiliasikan Islam dan Jawa ini salah satunya dipicu oleh gejolak politik yang terjadi pada abad 18 dan 19. Jawa saat itu dilanda banyak kekacauan dan perpecahan di kalangan kerajaan. Sejak abad 18 hingga awal-awal abad 19, kerajaan-kerajaan Jawa banyak terpecah belah baik karena konflik internal maupun karena pengaruh politik kolonialisme, yang bermula dengan terbelahnya Kasultanan Mataram menjadi dua: Kasunanan Surakarta dan Kasultanan Yogyakarta melalui perjanjian Gianti pada 1755. Lalu pada masa berikutnya, 1757, Kraton Kasunanan Surakarta pecah lagi dengan lahirnya Pura Mangkunegaran, disusul pada 1812 Kasultanan Yogyakarta juga ikut pecah, akibat campur tangan Inggris, dengan lahirnya Pura Pakualaman.[64]

Kerajaan-kerajaan di Surakarta dan Yogayakarta semakin kehilangan taringnya ketika pada 1830, rezim kolonial Belanda melalui tiga orang komisarisnya: P. Markus, J.I, van Sevenhoven, dan H.G.Nahuys van Burgst menuntut kepada Kasunanan Surakarta dan Kasulatanan Yogyakarta untuk menyerahkan daerah-daerah kekuasaannya yang jauh (*mancanegara)* untuk diserahkan kepada pemerintah Belanda.[65] Daerah-daerah *mancanegara* dari kedua kerajaan ini, seperti kata Louw dan De Klerck (1909, VI:14-15), harus diserahkan kepada Belanda sebagai remunerasi finansial.

Kebijakan Belanda untuk melucuti dan menghabisi sisa-sisa kekuasaan Kraton Surakarta dan Yogyakarta ini sudah dirundingkan dan dirancang pada 1829, menjelang berakhirnya Perang Jawa (1825-1830). Belanda pada masa-masa akhir Perang Jawa itu merasa terancam dengan kekuatan Diponegoro sebagai panglima

---

[62] M.C.Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930-an sampai Sekarang*, (Terj.),FX. Dono Sunardi& satri Wahono, (Jakarta: PT.Serambi Ilmu Semesta, 2013), hlm.36

[63] *Ibid*

[64] *Ibid*, hlm.35-36

[65] Vincent J.H.Houben, *Kraton dan Kompeni: Surakarta dan Yogyakarta,1830-1870*, (Terj.),E.Setyawati Alkhatab, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), hlm.125

perang, sehingga rezim kolonial tersebut mencabut kekuasaan dari tangan para pangeran Jawa.[66] Maka dibentuklah komisaris pemerintah Belanda yang terdiri dari tiga tokoh Belanda tersebut untuk mencapai misi 'perampokan' ini, dan ternyata berhasil. Karenanya, di abad 19 ini, kraton-kraton di Surakarta dan Yogyakarta benar-benar kalis; secara politik dan ekonomi, mereka sudah tidak mempunyai kedaulatan dan kekuasaan apapun selain menjadi 'hamba' rezim kolonial.

Jadi, Kerajaan Mataram yang asalnya satu padu sebagai kerajaan besar di Jawa, pada abad 18 dan awal abad 19 pecah berkeping-keping menjadi empat Kraton dan kedaulatannya juga telah rontok akibat represi politik kaum kolonial. Pada abad 19 yang ditandai oleh kekacauan politik dan kuatnya dominasi rezim kolonial ini, di Jawa muncul kecenderungan, terutama di kalangan pihak kerajaan, untuk merekonsiliasikan antara Islam dan Jawa. Karenanya abad 19 ini justru ditandai dengan gairah yang kuat untuk memadukan antara nilai-nilai Islam dengan budaya Jawa, termasuk dalam dunia sastra.

Rekonsiliasi Jawa dan tradisi-tradisi Islam, dalam sejarah kerajaan Mataram itu sebenarnya sudah terjadi di abad ke-17 yang diinisiasi oleh Sultan Agung (berkuasa: 1613-1646). Dalam proyek rekonsiliasinya ini, Sultan Agung tidak menghilangkan tradisi mistik Jawa seperti kepercayaan terhadap Ratu Kidul yang sudah berlaku sejak era Mataram awal, tetapi ia juga secara tegas membuat kerajaannya lebih Islami.[67] Rekonsiliasi Jawa dan Islam di abad 17 ini dilakukan sebagai bagian dari kebijakan Sultan Agung dalam melakukan restrukturisasi sistem politik dan pemerintahan kerajaan Mataram. Ada dua kebijakan Sultan Agung di abad 17 itu yang mendorong keberhasilan restrukturisasi politik dan pemerintahan Mataram yaitu, (1) menjadikan kerajaan Mataram sebagai agen islamisasi di Jawa, dan (2) agama Islam sebagai medium rekonsiliasi budaya Jawa.[68]

Dua kebijakan Sultan Agung itu mempunyai sejumlah makna: *pertama,* dijadikannya Kraton sebagai pusat pendidikan dan pengkajian agama Islam, dan konsekuensi dari kebijakannya ini Sultan Agung mendapatkan dukungan dari para ulama atau kaum pesantren, *kedua*, menjadikan Islam sebagai instrumen politik untuk mengatasi persoalan-persoalan sosial-budaya dan sosio-ekonomi Mataram, di mana kebijakan ini sebagai media untuk menarik dukungan masyarakat luas, dan *ketiga,* Islam yang dianut dan dikembangkan adalah Islam sinkretik (perpaduan Islam dan budaya Jawa) sehingga corak Islam di wilayah pedalaman ini bisa relatif homogen.[69] Rekonsiliasi Islam dan Jawa terutama di daerah pedalaman (Jawa

[66] *Ibid,* hlm.32
[67] M.C.Ricklefs, *Mengislamkan Jawa:……*hlm.31
[68] Hermanu Joebagio, *Islam dan Kebangsaan di Kraton Surakarta: Dari Pakubuwana IV hingga Pakubuwana X,* (Sukoharjo: Dio Media, 2017), hlm.43
[69] *Ibid*

bagian Selatan) ini dipandang penting mengingat di abad 17 pengaruh agama Hindu-Buddha di wilayah tersebut masih terbilang kuat.

Maka sejak abad 17 ketika Sultan Agung menerapkan kebijakannya soal rekonsiliasi Islam dan Jawa tersebut, simbol-simbol keislaman berhasil ditancapkan ke dalam politik Mataram. Salah satu konsekuensinya adalah di masa Sultan Agung, ulama dirangkul oleh pihak Kraton sebagai mitra untuk meredam konflik dan ketegangan yang terjadi antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah (kadipaten), dan kerjasama Kraton dengan ulama ini bisa berjalan sepanjang pemerintahan Sultan Agung. Namun kebijakan rekonsiliasi itu dihapus oleh penerus Sultan Agung, Amangkurat I,[70] yang terkenal sebagai tiran yang menindas dan membunuh para ulama. Kebijakan diktator dan sewenang-wenang Amangkurat I terhadap para ulama ini kemudian membuat terputusnya Kraton dengan Pesantren.[71] Akibat penindasan dan penjinakan terhadap para ulama oleh Amangkurat I, para ulama dan kiai menyingkir dari istana dan menuju ke daerah pinggiran, lalu menjalin konsolidasi sebagai elit tandingan (*counter-elite)* bagi Kraton, dan berperan sebagai oposisi terhadap penguasa istana.[72]

Dalam rentang waktu yang lebih lama lagi, sebagaimana dituturkan oleh M. Jadul Maula dalam *Islam Berkebudayaan:Akar Kearifan Tradisi, Ketatanegaraan dan Kebangsaan* bahwa proses rekonsiliasi dan akulturasi Islam ke dalam budaya Jawa itu terjadi di akhir abad 15 ketika Majapahit runtuh dan Kasultanan Demak di bawah Raden Patah mulai berdiri. Berdirinya kerajaan Islam pertama, Demak, di akhir abad 15 itu merupakan momentum penting dalam konteks upaya mempertemukan dan merekonsiliasikan antara Jawa dan Islam. Kerajaan Islam Demak saat itu yang didukung oleh para ulama dan tokoh spiritual yang sangat mumpuni, yang dikenal dengan nama Walisanga, mengambil langkah-langkah strategis untuk mengembangkan agama (Islam) sekaligus membangun dengan model baru kebudayaan dan peradaban Jawa yang telah ambruk paska runtuhnya Majapahit.[73]

Prinsip yang dikembangkan oleh Walisanga dalam mengembangkan Islam sekaligus merekonstruksi kebudayaan Jawa yang baru itu adalab wujud keseimbangan atau keselarasan. Hal tersebut misalnya tercermin dalam naskah-naskah Jawa-Islam, *Suluk Syekh Malaya: anglaras ilining banyu, angeli ananging ora keli* (menyelamatakan aliran air, [turut] mengalir tidak terhanyut [tidak terbawa arus]).[74] Prinsip keseimbangan ini, dalam konteks dakwah Islam yang berbasis

[70] *Ibid*, hlm.43-44
[71] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm.30
[72] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm.120-136
[73] M. Jadul Maula, *Islam Berkebudayaan: Akar Kearifan Tradisi, Ketatanegaraan dan Kebangsaan*, (Yogayakarta: Pustaka Kaliopak,2019), hlm.26
[74] *Ibid*

budaya, menjadi signifikan karena seiring dengan semakin pudarnya agama Hindu-Buddha di lingkungan para ksatria Majapahit di satu sisi dan di sisi lain mulai terjadinya arus pasang peradaban Islam di berbagai dunia, yang gelombangnya meluas hingga wilayah Nusantara.[75]

Pada masa itu di Jawa dan Nusantara, di mana agama lama mengalami kemerosotan sementara agama baru (Islam) mulai menguat, maka para Walisanga dengan genius merumuskan dasar-dasar keislaman yang kompatibel dan relefan dengan kecenderungan kebudayaan dan alam pikiran masyarakat Jawa. Sebagai bagian dari proses perumusan prinsip-prinsip keislaman dalam konteks budaya Jawa ini, para Walisanga, di antaranya, mengenalkan istilah-istilah yang mencerminkan ajaran-ajaran Islam ke masyarakat Jawa yang mungkin saat itu dianggap sebagai hal baru seperti *sabar, lila, ngalah, ikhlas, musyawarah, mufakat, adil* dan sebagainya dan secara bersamaan para Walisanga juga melakukan proses vernakularisasi dan pribumisasi bentuk-bentuk istilah ajaran Islam ke dalam bahasa lokal (Jawa) yang telah dipakai dari generasi ke generasi sebelumnya seperti kalimat *syahadat* dikenalkan dengan nama *kalimasada,* lalu *sholat* disebut dengan *sembahyang, shoum* dikenalkan dengan nama *puasa (upawasa),* Tuhan/Allah dengan *Gusti Alah* dan sejenisnya.[76] Lalu para Walisanga juga mencoba menselaraskan sistem penanggalan Jawa-Islam yang secara efektif baru bisa dilakukan secara sempurna oleh Sultan Agung Mataram.[77]

Untuk merealisasikan dan mengembangkan proses keselarasan atau keseimbangan tersebut, Walisanga bukan hanya menggali sumber-sumber keislaman dari naskah-naskah Arab, melainkan juga menggali sumber-sumber kebudayaan Jawa dari teks-teks Jawa Kawi yang muncul di era Mataram Kuno hingga Majapahit. Kitab-kitab budaya Jawa yang beraksara Jawa itu, dibaca, ditelaah dan diinterpretasikan kembali untuk diselaraskan dengan ajaran-ajaran Islam terutama dengan ajaran tasawuf lalu diajarkan ke dalam masyarakat.[78] Fakta sejarah ini merupakan hal yang bisa menjelaskan bahwa rekonsiliasi atau perjumpaan Islam dan Jawa sesungguhnya sudah berlangsung sejak lama jauh sebelum kaum kolonial modern menginjakkan kakinya di bumi Nusantara, lalu dikembangkan secara lebih intensif dan formalis di masa kekuasaan Sultan Agung.

Rekonsiliasi Islam dan Jawa itu sudah terjadi sejak akhir abad 15 dan pada abad 17 diperkuat oleh Sultan Agung. Namun memang harus diakui bahwa rekonsiliasi Islam dan Jawa ini memang mengalami pasang surut akibat persoalan politik, sehingga ada benarnya jika Ricklefs menyatakan bahwa sejarah Islamisasi di Jawa merupakan proses yang pelik bahkan sejak periode awal.[79] Akan tetapi

[75] *Ibid*
[76] *Ibid,* hlm.29
[77] *Ibid*
[78] *Ibid*
[79] M.C.Ricklefs, *Mengislamkan Jawa:……*hlm.30

pasang surut hubungan Jawa-Islam ini jangan kemudian diartikan bahwa Islam sangat tidak cocok bahkan berlawanan dengan Jawa. Dalam sejarahnya, Jawa dan Islam bisa dipertemukan dan direkonsiliasikan untuk membentuk satu corak kebudayaan baru di Jawa.

Proses rekonsiliasi Islam dan Jawa itu mengalami penguatan kembali di abad 19 ketika kraton-kraton di Surakarta dan Yogyakarta telah dilucuti kekuasaannya oleh rezim kolonial. Terjadinya rekonsiliasi Jawa dan Islam di abad 19, bahkan di abad-abad sebelumnya, inilah yang hendak dinafikan dan disangkal oleh rezim kolonial, dengan mewacanakan "budaya adiluhung Jawa" yang diklaim bukan islami, sebagai upaya mereka untuk menundukkan Jawa sepenuhnya. Pasalnya, Islam dipandang sebagai agama yang sangat subversif terhadap kekuasaan kaum penjajah kala itu.

Kiai Sholeh Darat sebagai ulama dan kiai yang eksis di abad 19 bisa dipastikan membaca geliat kesusastraan dan kebudayaan di Jawa di masanya yang satu sisi dari pihak warga pribumi hendak merekonsiliasikan Jawa dan Islam, sementara dari pihak kolonial justru cenderung hendak memisahkan antara keduanya. Karena itulah, karya-karya Kiai Sholeh Darat, termasuk yang mengusung tema-tema sastra sufistik, sesungguhnya bagian dari pergulatan kebudayaan di Jawa abad 19 yang salah satunya ditandai oleh dominasi pemikiran dan misi kolonial dengan tujuan utamanya untuk memisahkan Jawa dengan Islam.

Selain itu, maraknya wacana sufistik yang dipadu dengan budaya Jawa dalam karya-karya sastra Kraton seperti yang diproduksi oleh Ranggawarsita, bisa jadi juga menjadi dorongan tersendiri bagi Kiai Sholeh Darat untuk memproduksi karya-karya sastra sufistik yang salah satunya dengan cara menerjemahkan, menggubah, mengomentari dan menyadur karya-karya sastra sufistik yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Sebab, seperti sudah disinggung di awal bahwa abad 19 merupakan puncak atau titik kulminasi kebesaran sastra Jawa yang berisi nilai-nilai kerohanian dan kehalusan spiritual-mistis dalam menghayati ajaran agama sebagaimana yang terpancar dalam karya-karyanya Ranggawarsita. Geliat dan corak kesusastraan Jawa di abad 19 yang demikian sangat tidak mungkin lepas dari perhatian Kiai Sholeh Darat. Hanya saja memang, Kiai Sholeh Darat menempuh caranya sendiri, yang berbeda dengan para pujangga Kraton, dalam mewacanakan sastra sufistik tersebut, yang salah satunya ia lebih memilih menggunakan Arab-pegon.

Kiai Sholeh Darat, yang memproduksi karya-karyanya, khususnya karya-karya sastra sufistiknya dalam bentuk Arab-pegon (Arab-Jawa) bisa jadi juga dipicu oleh dominasi nalar dan misi kaum kolonial tersebut. Dengan menulis Arab pegon, seolah Kiai Sholeh Darat hendak menegaskan bahwa selain agar nilai-nilai Islam, terutama ajaran-ajaran tasawuf, itu bisa dipahami secara massal oleh masyarakat Jawa, juga untuk mempertahankan prinsip ideologis bahwa Jawa sesungguhnya tidak bisa dipisahkan dengan Islam.

B. Lahirnya Sang Kiai yang Sufi

Kiai Sholeh Darat adalah sosok ulama yang lahir di kawasan Pantura. Ia sesungguhnya salah satu kiai yang berpengaruh di Jawa, terutama di abad 19. Hal ini dibuktikan bukan hanya karya-karya literernya yang lumayan banyak, melainkan juga keberhasilannya melahirkan para santri yang kelak menjadi ulama besar dan pejuang hebat di Indonesia. Di antara murid-murid yang muncul sebagai tokoh ulama dan pejuang di Indonesia adalah KH. Hasyim Asy'ari (Pendiri organisasi Nahdlatul Ulama), KH. Ahmad Dahlan (Pendiri organisasi Muhammadiyah), KH. Mahfudz Tremas, KH. Dahlan Tremas (pakar ilmu falak), KH. Amir Pekalongan (menantu Kiai Sholeh Darat), KH. Idris Solo (pendiri Pondok Pesantren al-Muayyad), KH. Munawwir (pendiri Pondok Pesantren al-Munawwir), KH. Abdul Hamid Kendal, KH.Sya'ban Semarang, KH. Tohir Mangkang, KH.Dimyati Tremas, KH. Siraj Rembang, KH. Kholil, KH. Yasin, KH. Mudzakir Demak, KH. Ridwan Semarang, KH. Anwar Mujahid Semarang, KH. Abdusshomad, Solo, KH. Dalhar Muntilan, KH. Daud Semarang, KH. Abdullah Sajad (Penghulu Tafsir Anom Kraton Surakarta), KH. Subakir Demak, KH. Ali Barkan Semarang dan yang lainnya.[80] Menurut pendapat banyak orang, pahlawan Nasional R.A. Kartini juga merupakan Kiai Sholeh Darat. Istri Bupati Jepara itu dianggap sangat terkait dengan salah satu kitab tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa *Faidh Ar-Rahman*. Kitab tersebut konon sengaja dipersembahkan Kiai Sholeh Darat untuk Kartini. Soal pendapat ini, pada subbab berikutnya akan dibahas lebih lanjut.

Para santri Kiai Sholeh Darat itulah yang di kemudian hari muncul sebagai pejuang-pejuang hebat bagi kemerdekaan bangsa Indonesia. Maka Pondok Pesantren Kiai Sholeh Darat yang ada di Kampung Mlayu, Darat, Semarang, pada dasarnya bukan hanya wahana pendidikan bagi kader-kader ulama, tetapi juga kawah penggemblengan para pejuang NKRI, sehingga wajar kalau dulu Pondok Pesantren yang diasuh oleh Kiai Sholeh Darat tersebut selalu diawasi oleh Belanda.[81]

Kemunculan Kiai Sholeh Darat sebagai ulama besar yang berpengaruh di Jawa bahkan di Nusantara itu melalui pergolakan dan lika-liku hidup yang panjang. Apalagi ketika ia lahir dan tumbuh besar, kondisi Nusantara, terutama Jawa masih berada dalam kungkungan penjajahan. Bahkan ia juga menyaksikan terjadinya Perang Jawa (1825-1830) yang digerakkan oleh Pangeran Diponegoro untuk

---

[80] Abdullah Salim, *Kiai Haji Muhammad Sholeh Darat*, (Semarang, 1983), hlm.7-8; liha juga dengan Abu Malikus Shaliih Dzahir, *Kiai &Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, (Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang/PRIMAKISADA, tth), hlm.12

[81] Wawancara dengan salah satu cicit KH. Sholeh Darat, Lukman Hakim Saktiawan (Gus Lukman) (20/08/2016) seperti yang ada dalam kutipan Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*, (Yogayakarta: Institue of Nation Development Studies [INDeS], 2016), hlm.82

melawan kaum penjajah yang mengkooptasi Kraton-Kraton di Jawa. Situasi Jawa dan Nusantara yang penuh gejolak seperti itu turut membentuk jiwa dan kepribadian Kiai Sholeh Darat.

Nama asli Kiai Sholeh Darat adalah Muhammad Sholeh. Ayahnya bernama KH. Umar, salah seorang ulama dan juga pejuang yang turut menjadi penasihat Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa.[82] Karenanya nama lengkapnya adalah Muhammad Sholeh bin Umar As-Samarani. Kata "As-Samarani" menunjukkan daerah Semarang, tempat ia hidup dan berjuang hingga meninggal. Hari dan tanggal kelahiran Kiai Sholeh Darat hingga kini belum bisa diketahui. Diperkirakan Muhammad Sholeh lahir pada 1820 M/1238 H di Kedung Jumbleng/Cumpleng, Mayong, Jepara, Jawa Tengah.[83] Jika dilihat dari tahun kelahirannya, Muhammad Sholeh lahir lima tahun sebelum meletusnya Perang Jawa, yang melibatkan ayahandanya, Kiai Umar. Maka, ketika di usianya yang baru lima tahun (tahun 1825), ketika Perang Jawa pecah, Muhammad Sholeh kecil sudah ditinggal berjuang oleh ayahnya ke medan perang.

Namun sayangnya, dalam sejarah Perang Jawa itu, nama Kiai Umar tidak tercatat dalam sejarah. Para peneliti Perang Jawa, seperti Peter Carey, hanya menyebut Kiai Maja dan Sentot Ali Basyah sebagai representasi para ulama dan kaum santri yang mendukung sekaligus menjadi pensihat keagamaan Pangeran Diponegoro.[84] Hal ini barangkali karena Kiai Umar sendiri paska selesainya Perang Jawa lebih memilih untuk pindah dan tinggal di Mekkah. Ia hidup di Mekkah sampai akhir hayatnya sehingga makamnya pun ada di tanah Mekkah. Sejumlah pakar mensinyalir bahwa Kiai Umar pindah dan hidup di Mekkah paska Perang Jawa karena untuk menghindari pengejaran tentara Belanda. Sebab, konon setelah Pangeran Diponegoro kalah dalam Perang Jawa, sisa-sisa pasukan Diponegoro, yang umumnya para ulama dan kaum santri menjadi target penangkapan tentara Belanda. Kiai Umar sebagai salah satu tokoh dalam Perang Jawa tentu saja turut menjadi incaran tentara Belanda.[85] Maka wajar kalau ia mengajak anak istrinya, termasuk Muhammad Sholeh kecil untuk hijrah ke Mekkah.

Meski demikian, makam Kiai Umar yang ada di Mekkah pun sulit dilacak hingga sekarang, dan istrinya atau ibunya Kiai Sholeh Darat juga belum bisa terlacak. Hingga saat ini belum ada yang bisa memastikan siapa nama ibunda Kiai Sholeh Darat. Kedua orang tua Kiai Sholeh Darat tersebut yang baru diketahui

---

[82] *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama*, Jilid 4 (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT. bank Mandiri Persero, t.th.), hlm.75

[83] Abu Malikus Shalih Dzahir, *Kiai &Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, ……. hlm.6; *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama*, Jilid 4 (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT. bank Mandiri Persero, t.th.), hlm.75; Abdul Mustaqim, *Tafsir Jawa*……hlm.43; Taufiq Hakim, Kiai Sholeh Darat…….hlm.89

[84] Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat*……. hlm.89

[85] Wawancara dengan salah satu cicit KH. Sholeh Darat, Lukman Hakim Saktiawan (Gus Lukman) (20/08/2016)

hanya bapaknya, itu pun hanya sebatas namanya. Tentang bagaimana sejarah perjuangan Kiai Umar, bagaimana kisahnya di Mekkah dan di daerah mana ia dimakamkan, belum bisa terungkap. Apalagi ibunda Kiai Sholeh Darat, sama sekali belum bisa diketahui. Konsekuensinya, generasi belakangan kehilangan jejak sejarah kedua orangtua Kiai Sholeh Darat. Para peneliti Kiai Sholeh Darat benar-benar merasa kesulitan ketika hendak mengetahui sejarah orangtua Kiai Sholeh Darat, karena selain di tanah air sendiri tidak banyak inskripsi atau data yang menjelaskan keberadaannya, kehidupannya di Mekkah juga tidak terekam dalam tulisan.

Jangankan kedua orang tuanya, bahkan sejarah Kiai Sholeh Darat sendiri juga hampir tenggelam. Untungnya Kiai Sholeh Darat menulis banyak kitab sehingga namanya masih bisa terabadikan, dan baru belakangan ini ada sejumlah penelitian yang mencoba mengulik kisah perjuangannya. Bahkan sekarang sudah ditradisikan haul Kiai Sholeh Darat di area makamnya, Bergota, Semarang. Salah seorang aktivis KOPISODA (Komunista Pecinta Kiai Sholeh Darat) Semarang, Moh. Ichwan menyatakan bahwa nama Kiai Sholeh Darat hampir tenggelam dan terhapus dari sejarah juga akibat peran dan campur tangan kaum penjajah, karena ia terkenal sebagai sosok yang membahayakan bagi kekuasaan kolonial.

Selain itu, santri dan pengikutnya sangat banyak yang tersebar di berbagai daerah di pulau Jawa dan pengaruhnya juga besar di masyarakat, maka wajar setelah Kiai Sholeh Darat meninggal dunia, pihak kolonial mencoba menghapus namanya dari ingatan masyarakat melalui berbagai cara.[86] Bisa diduga, upaya kaum penjajah mengaburkan nama Kiai Sholeh Darat itu dengan tujuan agar ajaran dan ideologinya yang anti-penjajahan tidak berkembang di masyarakat. Maka, sebagai gantinya, lanjut Ichwan, pihak kolonial lebih mempopulerkan seorang seniman (pelukis) yang juga kelahiran Semarang, Raden Saleh Bustaman.[87]

Sekedar diketahui bahwa sebelum nama Kiai Sholeh Darat diangkat kembali, ketika masyarakat Semarang dan sekitarnya mendengar nama "Sholeh", maka yang dimaksud dan diingat mereka adalah Raden Saleh Bustaman, dan bukannya Kiai Sholeh Darat.[88] Barangkali, kaum kolonial yang lebih mempopulerkan nama Raden Shaleh dan mengubur dalam–dalam nama Kiai Sholeh Darat tersebut karena menganggap bahwa Raden Saleh sebagai seorang seniman pengaruhnya di masyarakat tidak sekuat Kiai Sholeh Darat. Selain itu Raden Saleh juga tidak mempunyai banyak murid dan pengikut yang sangat keras menentang penjajah.

Meskipun, Raden Saleh juga seorang pejuang bagi bangsa Indonesia. Namun keberadaannya bagi kaum kolonial dianggap tidak begitu membahayakan terhadap

[86] Keterangan ini penulis dapatkan ketika wawancara dengan Moh.Ichwan di rumahnya, Semarang pada 20 Agustus 2016.
[87] *Ibid*
[88] *Ibid*

rezim penjajah. Lagi pula Raden Saleh Bustaman dalam sejarahnya sejak kecil memang sudah sangat dekat dengan komunitas Belanda, baik ketika masih belajar di tanah air maupun ketika belajar di Belanda, bahkan bisa dikatakan sebagai anak didik orang Belanda.[89] Dengan demikian, wajar kalau nama Kiai Sholeh Darat nampak tidak dikenal oleh masyarakat Jawa, meskipun ia dikenal melahirkan banyak karya dan mengkader banyak kiai atau ulama yang tersebar di berbagai daerah. Hal ini ternyata sangat terkait dengan komitmennya dalam melawan penjajahan.

Dari sejarahnya itu bisa diketahui bahwa sejak kecil, Kiai Sholeh Darat sebenarnya sudah mendapat tempaan pendidikan ilmu dan karakter dari ayahnya yang merupakan seorang ulama sekaligus pejuang yang sangat keras melawan penjajah, karena itu darah anti kolonialisme Kiai Sholeh Darat sesungguhnya sudah mengalir sejak dirinya masih kanak-kanak.[90] Dilihat dari latar belakang sejarahnya, di dalam diri Kiai Sholeh Darat, selain mengalir darah ulama juga mengalir darah seorang pejuang. Maka wajar ketika patra santrinya dari berbagai generasi dikenal

[89] Dalam sejarahnya Raden Saleh dilahirkan dalam sebuah keluarga Jawa ningrat. Ia merupakan cucu dari Sayyid Abdoellah Boestaman dari sisi ibunya, sementara ayahnya adalah Sayyid Hoesen bin Alwi bin Awal bin Jahja, seorang keturunan Arab (Algadri, 1994:187). Ibunya bernama Mas Adjeng Zarip Hoesen, tinggal di daerah Terboyo, dekat Semarang. Sejak usia 10 tahun, Raden Shaleh diserahkan pamannya, yang saat itu menjabat sebagai Bupati Semarang, kepada orang-orang Belanda, atasannya sendiri, di Batavia. Kegemaran menggambar mulai menonjol sewaktu bersekolah di sekolah rakyat (Volks-School). Nama lengkap Raden Shaleh adalah Raden Saleh Sjarif Boestaman lahir pada 1807 atau 1811 dan meninggal pada 23 April 1880. Ia adalah pelukis Indonesia beretnis Arab-Jawa yang turut mempelopori lahirnya seni modern Indonesia (saat itu Hindia Belanda). Lukisannya merupakan perpaduan gaya Romantisisme yang sedang populer di Eropa saat itu dengan unsur-unsur dan latar belakang Jawa. Keramahan Raden Shaleh dan keluarganya membuatnya bisa dengan mudah bergaul dengan komunitas orang Belanda dan memudahkannya masuk ke lembaga-lembaga elite Hindia Belanda. Salah seorang kawannya yang berkebangsaan Belanda, Prof. Caspar Reinwardt, pendiri Kebun Raya Bogor sekaligus Direktur Pertanian, Kesenian, dan Ilmu Pengetahuan untuk Jawa dan pulau sekitarnya, menilai Raden Shaleh pantas mendapat ikatan dinas di departemennya. Kebetulan di instansi itu ada pelukis keturunan Belgia, A.A.J. Payen yang didatangkan dari Belanda untuk membuat lukisan pemandangan di Pulau Jawa untuk hiasan kantor Departemen van Kolonieen di Belanda. Payen pun tertarik dengan bakat Raden Saleh dan berisedia memberikan bimbingan kepadanya. Payen memang dikenal tidak terlalu menonjol di kalangan ahli seni lukis di Belanda, tetapi mantan mahaguru Akademi Senirupa di Doornik, Belanda, ini cukup membantu Raden Saleh untuk mendalami seni lukis Barat dan belajar teknik pembuatannya, misalnya melukis dengan cat minyak. Payen juga mengajak Raden Saleh muda dalam perjalanan dinas keliling Jawa mencari model pemandangan untuk lukisan. Ia pun menugaskan Raden Saleh menggambar tipe-tipe orang Indonesia di daerah yang disinggahi. Semakin tertarik dengan bakat luar biasa anak didiknya ini, Payen mengusulkan agar Raden Saleh diberi beassiwa pemerintah Belanda untuk belajar seni ke Belanda. Usul ini didukung oleh Gubernur Jenderal G.A.G.Ph. van der Capellen yang memerintah waktu itu (1819-1826), setelah ia melihat karya Raden Saleh. Tahun 1829, nyaris bersamaan dengan patahnya perlawanan Pangeran Diponegoro oleh Jenderal Hendrik Merkus de Kock, Raden Saleh mendapatkan beasiswa dari pemerintah Belanda untuk belajar ke Belanda. Namun, keberangkatannya itu juga membawa misi lain. Dalam surat seorang pejabat tinggi Belanda untuk Departemen van Kolonieen tertulis, selama perjalanan ke Belanda Raden Saleh bertugas mengajari Inspektur Keuangan Belanda de Linge tentang adat-istiadat dan kebiasaan orang Jawa, Bahasa Jawa, dan Bahasa Melayu. Ini menunjukkan kecakapan lain Raden Saleh.

[90] Abdul Mustaqim, *Tafsir Jawa*……hlm.43

sebagai ulama yang nasionalis yang pada periode-periode berikutnya tercatat sebagai pejuang kemerdekaan. Misalnya KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad Dahlan, selain dikenal sebagai ulama juga seorang pejuang kemerdekaan.

Selanjutnya, pendidikan agama sejak awal diperoleh Muhammad Sholeh dari ayahnya sendiri, lalu dilanjutkan pengembaraan intelektualnya ke berbagai pesantren yang ada di Jawa, dan berakhir di Mekkah, yang saat itu menjadi pusat transmisi dan transformasi keislaman pada abad 19.[91] Ketika Muhammad Sholeh muda sedang belajar di pesantren-pesantren yang ada di Jawa, ia berguru kepada para kiai dengan disiplin ilmu yang beragam. Di antara guru-guru atau kiai Muhammad Sholeh muda saat masih belajar di berbagai pesantren di Jawa adalah KH. Muhammad Syahid (Kajen, Pati), KH. R.Muhammad Shalih bin Asnawi (Kudus), Kiai Ishaq (Damaran, Semarang), Kiai Abu Abdillah Muhammad al-Hadi bin Baquni (Semarang), dan Syaikh Abdul Ghani Bima (Semarang).[92] Setelah itu, setelah Perang Jawa, Kiai Sholeh Darat diajak hijrah oleh kedua orangtuanya ke Mekkah. Di Mekkah dan sekitarnya (dulu bernama Hijaz) inilah Kiai Sholeh Darat mengembangkan keilmuannya dengan belajar kepada para ulama dari berbagai dunia, baik ulama-ulama Nusantara yang tinggal di Mekkah maupun ulama-ulama Arab sendiri.

Setelah lama tinggal di Mekkah, bahkan telah menjadi seorang ulama yang disegani, Kiai Sholeh Darat akhirnya kembali lagi ke tanah air. Namun, ketika tiba di tanah air, Kiai Sholeh Darat tidak kembali ke kampung halamannya, Jepara, melainkan lebih memilih untuk menetap di kampung Mlayu Darat, Semarang. Sesungguhnya Kiai Sholeh Darat sudah mapan dan nyaman hidup di Mekkah. Ia telah didaulat oleh pemerintah Arab Saudi sebagai guru atau pengajar tetap di Mekkah. Akan tetapi sejarah mengharuskan Kiai Sholeh Darat untuk pulang ke tanah air, sebab di masa itu, masyarakat Jawa khususnya dan Nusantara umumnya masih berada dalam cengkeraman penjajahn, sehingga masih berada dalam kondisi yang memprihatinkan, terutama dalam soal pendidikan keagamaan.[93] Ilmu Kiai Sholeh Darat yang melimpah itu akan lebih bermanfaat di tanah air daripada di Mekkah, karena saat itu Mekkah justru menjadi gudangnya ulama sementara di tanah air dianggap masih sangat kekurangan.

Meski demikian tidak gampang untuk membawa kembali Kiai Sholeh Darat ke tanah air. Orang yang tercatat sangat berjasa memulangkan Kiai Sholeh Darat adalah Kiai Girikusumo. Dengan pertimbangan bahwa Kiai Sholeh Darat akan lebih banyak dibutuhkan oleh masyarakat di tanah air, maka Kiai Girikusumo mengajak dan mengusahakan Kiai Sholeh Darat kembali ke Jawa. Berkat

---

[91] *Ibid*

[92] *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama*, Jilid 4 (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT. Bank Mandiri Persero, t.th.),hlm.75

[93] Wawancara dengan Agustiyanto, di rumahnya, Klaten (14 Agustus 2016); lihat juga Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat*……hlm.71

kecerdikan Kiai Girikusumo, Kiai Sholeh Darat bisa diusahakan untuk pulang ke Jawa. Konon, untuk membawa pulang Kiai Sholeh Darat pulang ke tanah air, Kiai Girukusumo menggunakan cara yang sangat unik yakni memasukkan Kiai Sholeh Darat ke dalam koper. Akan tetapi ketika sampai di Singapura, cara Kiai Girikusumo ini ternyata diketahui oleh pihak keamanan dan ia dituduh telah melakukan penyelundupan. Maka Kiai Sholeh Darat pun ditahan sebagai "barang rampasan". Menurut cerita yang berkembang, untuk membebaskannya, Kiai Girikusumo menggalang iuran dengan para ulama Nusantara yang dikenalnya, termasuk para kolega dan santri kiai Sholeh Darat. Hasil iuran dari para ulama dan santri ini digunakan untuk menebus Kiai Sholeh Darat.

Singkat cerita, berkat perjuangan Kiai Girikusumo, Kiai Sholeh Darat akhirnya bisa sampai di tanah air, tepatnya di Jawa. Belum bisa dipastikan kapan Kiai Sholeh Darat kembali ke tanah air. Ada sejumlah pandangan atau dugaan mengenai persoalan ini. Kiai Sholeh Darat diperkirakan kembali ke tanah air pada 1870-an atau 1880-an.[94] Lalu, apakah ia langsung menetap di kampung Darat, Semarang, ketika pulang dari Timur Tengah? Dalam hal ini juga ada beberapa pendapat. Sebagian pihak ada yang mengatakan Kiai Sholeh tidak langsung ke Darat melainkan terlebih dahulu menetap di Purworejo, tepatnya di Pesantren Salatiyang, dan baru pada 1880 ia mendirikan Pesnatren di Darat.[95] Namun menurut dosen UIN Wali Songo Semarang, Annasham, pada 1870-an Kiai Sholeh Darat telah diambil menantu oleh Kiai Murtadlo, Darat, Semarang, lalu pada tahap selanjutnya ia mendirikan pesantren sendiri di Darat.[96] Artinya jika merujuk pada pandangannya Annasham ini, Kiai Sholeh Darat saat itu langsung menetap di Darat dengan menjadi menantu Kiai Murtadlo. Lalu setelah menetap di Darat, ia tidak meneruskan pesantren mertuanya, melainkan mendirikan pesantren sendiri di Darat. Karena telah menetap di Darat sembari berdakwah dan mengasuh pesantren inilah ia kemudian dikenal dengan nama Kiai Sholeh Darat.

Selain berjuang menyebarkan agama Islam, Kiai Sholeh Darat juga membangun bahtera keluarga. Selama hidupnya, Kiai Sholeh Darat pernah menikah tiga kali. Pernikahan Kiai Sholeh Darat yang pertama terjadi ketika masih berada di Mekkah. Akan tetapi hingga sekarang belum diketahui siapa nama istrinya saat di Mekkah, sebab saat kembali ke tanah air yang dibawa Kiai Girikusumo, Kiai Sholeh Darat tidak membawa anak istri. Namun ia juga mempunyai seorang putra dari istri pertamanya ini. Namanya Ibrahim. Dalam sebuah riwayat, ketika ia kembali ke tanah air, istri Kiai Sholeh Darat meninggal dunia, dan Ibrahim yang saat itu masih kecil tidak ikut serta dengan ayahnya ke Jawa dan mungkin saja ia dirawat oleh keluarga ibunya di Mekkah. Ibrahim hidup hingga tua namun ia tidak mempunyai keturunan. Sebagai upaya untuk mengenang

[94] Abu Malikus Shalih Dzahir, *Kiai &Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*……..hlm.12
[95] *Ibid*
[96] Wawancara dengan Annasham, Dosen UIN Walisongo Semarang, 2 September 2016

anaknya dari istri pertamanya, Kiai Sholeh Darat pernah menggunakan nama 'Abu Ibrahim' dalam halaman sampul kitab tafsirnya, *Faidh al-Rahman*.[97]

Lalu setelah tiba kembali di Darat, Semarang, Kiai Sholeh Darat menikah dengan Siti Shofiyah, puteri Kiai Murtadha teman karib ayahnya, Kiai Umar. Ini merupakan pernikahan kedua. Dari pernikahan keduanya ini, Kiai Sholeh Darat dikarunia dua orang putera, Yahya dan Khalil. Dari kedua putranya itulah telah lahir cucu dan cicit Kiai Sholeh Darat yang sebagiannya masih hidup dan bisa dijumpai sampai sekarang. Salah satunya adalah Lukman Hakim Saktiawan yang sekarang hidup di kampung Darat bersama anak istrinya dan turut merawat Masjid Kiai Sholeh Darat.

Selain itu, Kiai Sholeh Darat juga pernah menikah dengan seorang perempuan, putri Bupati Bulus, Purworejo yang bernama Siti Aminah. Siti Aminah ini konon seorang perempuan keturunan Arab. Pernikahan Kiai Sholeh Darat dengan Aminah ini merupakan pernikahan ketiga. Dari pernikahan tersebut, Kiai Sholeh Darat dikaruniai anak yang salah satunya adalah Siti Zahrah. Kelak, Siti Zahrah dinikahkan dengan salah satu santri Kiai Sholeh Darat, Kiai Dahlan, asal Tremas. Kiai Dahlan Tremas di kemudian hari dikenal sebagai pakar ilmu Falak. Namun, tidak lama pernikahan Kiai Dahlan dengan Siti Zahroh. Saat pergi ke Mekkah, Kiai Dahlan telah meninggal yang membuat Siti Zahroh menjadi janda. Maka, Siti Zahroh kemudian dinikahkan dengan santri Kiai Sholeh Darat lainnya, Kiai Amir, asal Pekalongan.

Pertanyaan selanjutnya, kenapa Kiai Sholeh Darat lebih memilih kampung Darat untuk mendirikan pesantren dan pusat dakwahnya? Barangkali karena ia telah menjadi warga Darat melalui pernikahannya dengan putri Kiai Murtadlo. Kampung Darat saat itu merupakan salah satu pusat peradaban di daerah Semarang.

Darat adalah daerah pelabuhan, karenanya kampung ini telah menjadi kampung persinggahan orang-orang dari berbagai dunia, mengingat saat itu transportasi utama adalah kapal laut. Karena itu, Darat kemudian menjadi pusat perdagangan di Semarang. Bisa dibayangkan bahwa Darat waktu itu adalah daerah yang kosmopolit karena menjadi ajang perjumpaan orang, budaya dan kepentingan yang beragam dari berbagai daerah dan mancanegara. Kampung di sebut "Darat" karena menjadi pendaratan kapal-kapal dari berbagai belahan dunia.[98]

Hingga pada perkembanganya, Darat bukan hanya menjadi tempat persinggahan para pelancong melainkan menjadi perkampungan baru yang maju. Banyak orang-orang dengan beragam suku, ras dan profesi menetap dan

---

[97] https://www.sarkub.com (16/4/2012). Bisa jadi nama "Abu Ibrahim" yang digunakan Kiai Sholeh Darat pada sampul kitab tafsirnya, Faidh Ar-Rahman, ini ketika kitab ini berada dalam edisi tertentu. Sebab, untuk edisi sekarang ini, kitab Tafsir Faidh Ar-Rahman langsung menggunakan nama "Muhammad Sholeh As-Samarani" dan bukannya 'Abu Ibrahim".

[98] *Ibid*

membangun pemukiman baru di Darat.[99] Di antara etnis yang banyak menetap dan bermukim di Darat adalah Arab, Melayu, Madura, Cirebon dan sebagainya yang rata-rata mereka beragama Islam. Etnis terbesar yang hidup dan tinggal di kampung Darat ini adalah etnis Arab sehingga Darat saat itu dikenal sebagai kampung *sayyid.*[100] Bahkan di masa itu, di kampung Darat sudah berdiri lembaga pendidikan yang didirikan oleh orang-orang Arab bernama *Arabische School* milik *Vereeneging An-Nahdoh Arabiyah*, yang sekarang sekolah tersebut berafiliasi dengan organisasi Islam Al-Irsyad.[101]

Hal tersebut menunjukkan bahwa kampung Darat saat itu merupakan kampung yang maju, selain sebagai pusat perdagangan juga menjadi pusat kebudayaan. Maka tidak salah kalau Kiai Sholeh Darat mendirikan pesantren di Kampung ini. Di kampung Darat inilah Kiai Sholeh memusatkan dakwah dan perjuangannya dalam menyebarkan agama Islam dan mendidik masyarakat. Melalui pesantrennya yang ada di Darat ini pula ia melahirkan banyak karyanya termasuk karya-karya yang terkait dengan sastra sufistik. Kampung Mlayu Darat ini sekarang berubah namanya menjadi Dadapsari. Menurut salah satu keturunan Kiai Sholeh Darat yang sekarang masih hidup di daerah Dadapsari, Lukman Hakim Saktiawan, dulu pesantren Kiai Sholeh Darat menjadi target pengawasan Belanda, karena selain tempat para santri untuk memperdalam agama, pesantren ini juga menjadi tempat berkumpulnya para pejuang kemerdekaan. Kiai Sholeh Darat berada di Darat hingga wafat pada 1903.

C. Masa Pendidikan

Kiai Sholeh Darat banyak menuntut ilmu di Mekkah. Namun jauh sebelum menimba ilmu di tanah suci, ia terlebih dahulu berguru di pesantren-pesantren yang ada di Jawa. Maka, ketika belajar di Mekkah, Kiai Sholeh Darat sebenarnya sudah mempunyai bekal yang cukup mengingat sebelum hijrah ke Mekkah ia belajar di berbagai pesantren di tanah air dan kepada para kiai yang beragam.

Perihal sejarah pendidikan Kiai Sholeh Darat bisa dibaca dalam kitab *Musrdiul Wajiz* yang berisi seputar para ulama yang menjadi guru sekaligus kitab-kitab yang dipelajari Kiai Sholeh Darat. Selain berisi soal informasi para guru dan kitab-kitab yang dikaji, di kitabnya tersebut, Kiai Sholeh Darat juga menjelaskan soal sanad keilmuan para gurunya.[102] Para ulama yang diulas Kiai Sholeh Darat di dalam kitabnya merupakan sosok-sosok ulama yang ada di tanah air dan juga yang ada di Mekkah.

---

[99] Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat*…….hlm.77
[100] Wawancara dengan salah satu cicit KH. Sholeh Darat, Lukman Hakim Saktiawan (Gus Lukman) (20/08/2016)
[101] Wawancara dengan Annasham, Dosen UIN Walisongo Semarang, 2 September 2016
[102] Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat*…….hlm.53

Sebagaimana dijelaskan dalam kitab tersebut bahwa ketika masih di tanah air dan belum hijrah ke Mekkah, Kiai Sholeh Darat belajar kitab fikih: *Fathul Qarib* dan *Fathul Wahab* kepada KH. Muahmmad Syahid (Kajen, Pati), di mana Kiai Muhammad Syahid ini dalam sejarahnya berguru kepada KH. Muhammad Nur, Semarang dan KH. Muhyi, Kranggan. Selain itu, Kiai Sholeh Darat juga belajar kitab-kitab lainnya di antaranya *Minhajul Qawim* dan *Syarah al-Khatib*.

Selanjutnya, Kiai Sholeh Darat, masih menurut kitab *Mursidul Wajiz,* belajar tafsir Jalaian kepada kiai asal Kudus, KH. Raden Muhammad Sholeh bin Asnawi. Kiai Muhammad Sholeh bin Asnawi ini juga santri dari Kiai Muhammad Nur Semarang dan karena itu satu almamater dengan Kiai Muhammad Syahid, Pati. Lalu Kiai Sholeh Darat juga belajar ilmu nahwu dan shorof kepada Kiai Ishaq, Damaran, Semarang. Di Semarang ini pula, Kiai Sholeh Darat belajar ilmu Falak kepada KH. Abdillah Muhammad al-Hadi bin Baquni. Kelak dari santri Kiai Sholeh Darat ini juga ada yang ahli ilmu falak yaitu KH. Dahlan Tremas.[103]

Lalu masih di Semarang, Kiai Sholeh Darat belajar kitab *Jauhartut Tauhid* kepada Syaikh Ahmad Bafaqih. Diduga Syekh Ahmad Bafaqih ini adalah ulama berdarah Arab yang menetap di Semarang. Kelak ketika sudah menetap di Darat, Semarang, Kiai Sholeh Darat menerjemahkan kitab *Jauhara at-Tauhid* ke dalam bahasa Jawa. Kitab ini dikarang oleh Syekh Ibrahim al-Lagoni. Selain belajar kitab *Jauhara at-Tauhid,* kepada Syaikh Ahmad Bafaqih, Kiai Sholeh Darat juga belajar kitab *Minhajul Abidin* karya Imam Ghazali.

Kemudian di Semarang pula, Kiai Sholeh Darat belajar kepada KH. Abdul Ghani Bima. Kepada Kiai Abdul Ghani ini, ia belajar kitab *Almasail Assittin*, karya Syaikh Abu Alabbas Ahmad Alghani. Kiai Sholeh Darat, selama di Semarang tercatat banyak berguru kepada para kiai. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa Semarang di masa itu memang menjadi pusat pendidikan keislaman mengingat banyaknya pesantren dan ulama yang tinggal di daerah tersebut. Selain kepada para ulama yang disebutkan tadi, Kiai Sholeh Darat, saat menuntut ilmu di Semarang dan sekitarnya juga berguru kepada para kiai yang menjadi sahabat ayahnya, di antaranya adalah Kiai Syada', Kiai Darda', Kiai Murtadlo (kelak menjadi mertuanya), dan Kiai Bulkin.

Penjelejahan Kiai Sholeh Darat muda ke pesantren-pesantren di Jawa itu memang juga atas dorongan ayahnya. Sebagai seorang kiai, Kiai Umar mempunyai harapan kuat agar anak laki-lakinya itu kelak menjadi orang yang alim ilmu agama Islam sehingga bisa meneruskan perjuangannya di masyarakat dalam menyebarkan agama Islam. Bukan hanya itu, Kiai Umar juga bermimpi agar putranya itu juga mempunyai jiwa pejuang dan patriotisme yang mencintai tanah airnya, apalagi saat itu tanah airnya sedang dalam kondisi terjajah.[104] Rata-rata para ulama yang

[103] *Ibid,* hlm.54-55
[104] *Ibid,* hlm.55

mendidik Kiai Sholeh Darat adalah para ulama yang berjiwa pejuang; para ulama yang nasionalis-patriotik dan anti penjajahan. Kebanyakan para kiai dan ulama yang menjadi guru Kiai Sholeh Darat juga menjadi prajurit Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa. Kiai Syada', kiai Darda', Kia Murtadlo dan yang lainnya merupakan kiai-kiai yang terlibat Perang Jawa untuk melawan kaum penjajah.[105]

Selain kepada para ulama Jawa, Kiai Sholeh Darat juga berguru kepada para ulama Timur Tengah saat ia diajak pindah hidup ke Mekkah oleh ayah dan ibunya. Abad 19 merupakan masa-masa kegemilangan bagi orang-orang Nusantara khususnya Jawa untuk belajar ke Mekkah. Biasanya para ulama Nusantara yang belajar ke Mekkah ini sambil menunaikan ibadah haji. Ketika naik haji para ulama itu tidak pulang ke tanah air, melainkan menetap di Mekkah untuk belajar. Maka, di abad 19 ini Mekkah selain menjadi pusat ibadah, juga menjadi pusat pendidikan agama Islam. Di abad inilah banyak ulama besar dari berbagai negara yang bermukim di Mekkah dan mengajar banyak santri.

Di antara para ulama yang bermukim dan mengajar di Mekkah adalah ulama-ulama dari Nusantara atau Jawa. Banyak ulama Nusantara yang terkenal menjadi guru besar di Mekkah. Selain Kiai Sholeh Darat, ada juga Syekh Nawawi al-Bantani, Kiai Kholil Bangkalan, Syekh Abdussamad al-Palimbani, Syekh Khatib Sambas, Syekh Khatib al-Minangkabawi, Syekh Yasin al-Fadani dan yang lainnya, hingga generasi belakangan seperti KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad Dahlan. Banyaknya ulama Nusantara yang bermukim di Mekkah ini kemudian semakin lama membentuk jaringan ulama Nusantara atau Jawa dari generasi ke generasi.

Jaringan ulama Nusantara atau Jawa di Mekkah sesungguhnya terbentuk dan mengalami penguatan secara bertahap dari abad ke abad. Henri Chambert-Loir dalam *Naik Haji di Masa Silam,* menjelaskan bahwa jaringan ulama Nusantara atau Jawa di Mekkah terbentuk paling tidak sejak abad 17, lalu semakin lama jumlah ulama Nusantara di Mekkah meningkat sehingga pada abad-abad berikutnya jumlah mereka semakin banyak. Pada awal 17, lanjut Loir, di antara ulama Nusantara yang kesohor yang bermukim dan mengajar di Mekkah adalah Abdurrauf al-Sinkili dan Syekh Yusuf al-Makassari. Lalu pada abad 18, terdapat empat sekawan ulama besar asal Nusantara yang bermukim di Mekkah: Syekh Arsyad al-Banjari, Abdul Wahab al-Bugisi, Abdurrahman al-Misri dan Abdussamad al-Palimbani.[106] Para ulama Nusantara atau Jawa yang bermukim di Mekkah yang kemudian membentuk sebuah jaringan keulamaan itu dikenal dengan nama *jama'at al-Jawiyyin,* sebuah sistem jaringan ulama yang sangat berpengaruh terhadap kehidupan beragama di Indonesia.[107]

Meski para ulama Nusantara banyak bermukim di Mekkah, namun mereka tetap menjalin kontak dengan masyarakat Nusantara. Di antara relasi yang

[105] Wawancara dengan Agustiyanto, di rumahnya, Klaten (14 Agustus 2016)
[106] Loir I, *Naik Haji di Masa Silam, ……*hlm.15
[107] *Ibid*

menghubungkan antara masyarakat Nusantara atau Jawa dengan para ulama Nusantara yang bermukim di Mekkah adalah melalui tradisi pemberian fatwa. Banyak masyarakat Nusantara yang mengirimkan surat kepada ulama-ulama Nusantara yang ada di Mekkah untuk meminta fatwa atau jawaban tentang sebuah persoalan keagamaan. Loir mencatat bahwa pada akhir abad 19, telah tercatat dan terkumpul sekitar 130 fatwa yang terangkum dalam kitab bernama *Muhammad al-Nafa'is.* Fatwa-fatwa yang terrangkum dalam kitab ini dikeluarkan oleh para mufti di Mekkah untuk menjawab persoalan-persoalan yang diajukan oleh masyarakat muslim Jawa atau Nusantara berkaitan dengan persoalan-persoalan hukum Islam (fikih).[108] Fatwa-fatwa ini ditulis pada tahun 1870-1880-an, lalu diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan diterbitkan di Mekkah tahun 1892.[109] Korespondensi mengenai persoalan agama ini menjadi salah satu media untuk merekatkan antara para ulama Nusantara yang ada di Mekkah dengan masyarakat Jawa atau Nusantara.

Kiai Sholeh Darat merupakan bagian dari jaringan ulama Jawa dan Nusantara yang ada di Mekkah tersebut. Ia hidup di Mekkah dan berproses cukup lama dari menjadi seorang santri hingga menjadi ulama besar. Kapan Kiai Sholeh Darat tiba di Mekkah juga banyak versi. Ada yang menyatakan Kiai Sholeh Darat berangkat ke Mekkah diperkirakan tahun 1835[110], lima tahun paska selesainya Perang Jawa. Jika keterangan ini memang benar, maka Kiai Sholeh Darat saat itu berusia 15 tahun. Keberangkatan Kiai Sholeh Darat ke Mekkah kemudian selisih 7 tahun dengan Syekh Nawawi al-Bantani yang juga hijrah ke Mekkah pada 1828.[111]

Di Mekkah, Kiai Sholeh Darat berguru kepada para ulama, baik ulama Nusantara maupun ulama dari negara lain. Para ulama di Mekkah yang menjadi guru Kiai Sholeh Darat adalah Syekh Muhammad al-Muqri al-Mishri al-Makki, Syekh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah al-Makki, Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan, Syekh Ahmad Nahrawi al-Mishri al-Makki, Sayid Muhammad Sholeh bin Sayid Abdurrahman az-Zawawi, Syekh Zahid, Syekh Umar as-Syami, Syekh Yusuf al-Mishri dan Syekh Jamal (seorang mufti mdzhab Hanafi).[112]

Kepada Syekh Muhammad al-Muqri al-Makki Kiai Sholeh Darat belajar *Aqoidul Barohain;* Kepada Syekh Muhammad Sulaiman Hasbullah belajar kitab *Syarah Khatib, Fathul Wahab,* dan *al-Fiyah Ibn Malik*, kepada Syekh Nahrawi al-Misri al-Makki, beliau mengaji kitab *al-Hikam,* kepada Syekh Sayid Muhammad Soleh al-Zawawi al-Makki mengaji kitab *Ihya' Ulumuddin* dan *Shorof,* kepada

---

[108] *Ibid,* hlm.16
[109] *Ibid*
[110] Abu Malikus Shalih Dzahir, *Kiai &Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*……..hlm.11; lihat juga *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama*, Jilid 4 (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT. bank Mandiri Persero, t.th, hlm.159
[111] *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama*, Jilid 4 (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT. Bank Mandiri Persero, t.th, hlm.159
[112] Abu Malikus Shalih Dzahir, *Kiai &Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*……..hlm.12

Syekh Zahid ia mengaji kitab *Fathul Wahab,* dan kepada Syekh Jamal Mufti Hanafi ia mengaji *Tafsir al-Qur'an.* Kiai Sholeh Darat mengaji kitab-kitab tersebut hingga khatam.[113]

Dari keterangan ini, selama menjalani pendidikannya baik di Nusantara maupun di Mekkah, Kiai Sholeh Darat mengkaji hampir beragam *fan* ilmu keislaman yang secara garis besarnya meliputi gramatika Arab (Nahwu dan Shorof), fikih, tasawuf, tauhid dan tafsir. Sejumlah *fan* keilmuan ini yang juga tercermin dari sejumlah karyanya, termasuk karya-karya tentang sastra sufistik.

D. Karya-Karya Sufistik

Seperti sudah disinggung sebelumnya bahwa karya Kiai Sholeh Darat cukup beragam yang meliputi berbagai disiplin ilmu terutama fikih, tafsir dan tasawuf. Model dan bentuknya pun juga beragam yaitu ada yang ia susun sendiri, ada yang gubahan, terjemahan dan komentar. Dalam sebuah riwayat, seluruh karya Kiai Sholeh Darat sekitar 40 karya. Namun sayang dari seluruh karya tersebut, sebagian besarnya telah hilang dan sampai sekarang kata Moh. Ichwan, baru 12 atau 14 yang baru ditemukan. Karenanya, hingga detik ini sejumlah orang yang menaruh perhatian terhadap Kiai Sholeh Darat baik itu intelektual, peneliti, kiai, santri maupun penulis, masih terus berburu karya-karya Kiai Sholeh Darat yang belum ditemukan. Bahkan sekarang ini telah ditemukan kitab karangan Kiai Sholeh Darat yang ditulis dengan aksara Jawa. Kitab itu berjudul *Majmau'atu Syari'ah.* Penemu kitab beraksara Jawa tersebut, kata Moh. Ichwan adalah seorang keluarga dzurriyyah (keturunan) KH Sholeh Darat, Agus Tiyanto (45), pendiri sekaligus pembina Komunitas Pecinta Kyai Sholeh Darat (KOPISODA), melalui cara yang tidak disengaja. Guru Madrasah di Klaten ini punya kebiasaan berbelanja kitab kuno atau buku bekas di pasar buku di kota Solo, Yogyakarta, dan Semarang. Di sela-sela perburuannya terhadap kitab-kitab kuno itu Agus menemukan kitab lawas dan penting anggitan Kiai Sholeh Darat tersebut secara tidak terduga.[114]

Kitab klasik tersebut memang beraksara Jawa, namun ada banyak sisipan kata-kata berhuruf Arab di dalamnya. Agus lalu mencoba membaca aksara kitab tersebut dan dia langsung fokus pada kata-kata berhuruf Arab yang ada di hampir setiap halamannya. Maka setelah mengamati secara mendalam, Agus langsung tahu bahwa kitab kuno beraksara Jawa itu kitab karya kakek buyut istrinya, Evi Isnadiyah, yang berjudul *Majmu'atus Syar'iah* yang ditulis oeh Kiai Sholeh Darat pada sekitar tahun 1880.[115] Bisa dipastikan bahwa kitab beraksara Jawa ini

[113] Muhammad Shalih bin Umar As-Samarani, *Mursidul Wajiz*, (Singapura: Mathba'ah Haji Muhammad Amin, 1318 H.).
[114] Mohammad Ichwan DS, *Ditemukan, Kitab "Maj'muatus Syari'ah" Karya KH.Sholeh Darat Beraksara Jawa*, dalam https://alif.id (21/07/2019)
[115] *Ibid*

merupakan hasil terjemahan dari aslinya yang berkasara Arab-pegon, karena kiai Sholeh Darat memang mengarang seluruh karyanya dengan huruf Arab-pegon.

Kitab Kiai Sholeh Darat *Majmu'atus Syari'ah* beraksara Jawa. Gambar diambil dari https://alif.id (20/7/2019)

Sekarang ini karya-karya Kiai Sholeh Darat mulai banyak dikaji. Ada sejumlah forum yang secara khusus mengkaji kiai Sholeh Darat. Di antara forum yang secara intensif mengkaji karya-karya Kiai Sholeh Darat adalah Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat (KOPISODA) Semarang. Lalu beberapa orang juga mengkajinya secara daring salah satunya adalah Prof. Dr. Macahasin, Guru Besar UIN Sunan Kalijaga, yang belakangan mengkaji rutin lewat media sosial kitab tafsir Kiai Sholeh Darat, *Faidh Ar-Rahman*. Prof. Machasin mengkaji tafsir Kiai Sholeh Darat ini terbilang unik karena ketika membaca kitab itu, ia menggunakan langgam Jawa.

Yang tak kalah menariknya adalah kitab-kitab Kiai Sholeh Darat yang berisi tasawuf. Kitab-kitab karya Kiai Sholeh Darat yang mengajarkan tasawuf ini tak sedikit yang dikemas melalui sastra yakni melalui syair-syair. Di antaranya ia telah menterjemahkan syair Qasidah Burdah karya Imam al-Bushiri ke dalam bahasa Jawa. Syair-syair ini sesungguhnya mengajarkan kerinduan dan pujia-pujian kepada Rasulullah Saw. Di antara karya-karya Kiai Sholeh Darat yang berisi ajaran sufistik adalah:

- *Kitab Munjiyat* (saduran dan kutipan dari kitab *Ihya' Ulumuddin* Imam Ghazali)
- *Matan al-Hikam* (saduran dan ringkasan dari kitab *Syarah Hikam* karya Ibn Athaillah As-Sakandari)
- *Lathaif at-Tharah wa Asra as-Shalah* (tulisan sendiri)

- *Sabiulul Abid Ala Jauharat at-Tauhid* (Tarjamah Kitab Jauharat at-Tauhid karya Syekh Ibrahim al-Lagani).
- *Kitab al-Mahabbah wal Mawaddah fi Tarjamah Qaul al-Burdah* (Terjemah Syair Burdah)
- *Minhajul Atqiya* (Syarah dari Kitab *Ma'rifatul Atqiya'* karya Syekh Zainuddin al-Malibari),
- *Alfiyah At-Tauhid,* dll.[116]

E. Menanamkan Nilai-Nilai Tasawuf dan Sastra ke Masyarakat

Ketika telah kembali ke tanah air dan mendirikan pesantren di kampung Mlayu Darat, Semarang, Kiai Sholeh Darat langsung berjuang di masyarakat, menyebarkan ilmu dan berdakwah mendidik masyarakat melalui nilai-nilai keagamaan. Ada banyak jenis ilmu pengetahuan keislaman yang diajarkan Kiai Sholeh Darat kepada masyarakat sebagai upaya untuk mencerdaskan masyarakat terutama di bidnag keagamaan. Di samping mengajarkan ilmu-ilmu 'syariat' (fikih, tafsir dan tauhid), Kiai Sholeh Darat juga mendekatkan khazanah ilmu tasawuf bahkan nilai-nilai sastra Arab kepada masyarakat Jawa. Hal ini ia lakukan terutama melalui karya-karya berbahasa Jawa (Arab-pegon*).*

Karya-karya sufistik yang ditulisnya dengan bahasa Jawa (Arab-pegon*)* itu salah satu tujuan utamanya adalah agar nilai-nilai sufi yang terkandung dalam berbagai kitab berbahasa Arab, termasuk yang termuat dalam bentuk-bentuk syair Arab, bisa dipahami oleh masyarakat luas. Dalam salah satu karya sastra-sufistiknya, *Minhajul Atqiya',* Kiai Sholeh darat menegaskan bahwa mempelajari ilmu tasawuf (ilmu kerohanian) bagi orang-orang mukmin itu wajib seperti halnya mempelajari ilmu-ilmu syariat (ilmu-ilmu dzahir).[117]

Dalam karya tafsirnya, *Faidh al-Rahman,* Kiai Sholeh Darat, selain menjelaskan makna dzahir teks (literal-skripturalis), ia juga mejelaskan tentang rahasia/batin teks dari ayat-ayat suci al-Qur'an. Makna batin atau makna rahasia teks yang diungkapkan inilah yang kemudian ia sebut dengan istilah "Tafsir Isyari" (makna tersirat).[118] Artinya, meski Kiai Sholeh Darat begitu gencarnya mengajarkan nilai-nilai tasawuf, termasuk lewat karya tafsirnya, namun ajaran tasawuf yang diajarkan Kiai Sholeh Darat adalah tasawuf yang berdasarkan pada syariat. Kiai Sholeh Darat sama sekali anti bahkan mengutuk keras pengajaran dan pengamalan tasawuf yang meninggalkan syariat.

---

[116] Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat……*.hlm.149-150

[117] Muhammad Sholeh bin Umar As-Samarani, *Minhajul Atqiya' Fi Syarhi Ma'rifatul Adzkiya'* (Limab'i Muhammady Bambi', tth),hlm.10

[118] Muhammad Sholeh bin Umar As-Samarani, *Faidh Ar-Rahman: Fi Tarjamah Tafsiri Kalamil Mulki ad-Dayyan,* (Singapura:NV haji Amin, 1311), hlm.2. Kitab ini diterbitkan kembali oleh Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat (KOPISODA), Semarang pada 2017.

Yang ditekankan oleh Kiai Sholeh Darat adalah mengakomodir keduanya (Syariat dan Tasawuf) dan memahami serta mengamalkan ajaran-ajaran Islam, bukan mengambil satu dan meninggalkan yang lain. Singkatnya, apa yang ditekankan oleh Kiai Sholeh Darat adalah syariat yang dilengkapi dengan tasawuf dan tasawuf yang didasarkan pada syariat. Hal ini kemudian menunjukkan bahwa apa yang diperjuangkan oleh Kiai Sholeh Darat dalam mengajarkan dan mengamalkan nilai-nilai keislaman adalah lebih menekankan moderatisme dan inklusifisme, bukan ekstrimisme dan eksklusifisme.

Dengan mengakomodir syariat dan tasawuf, Kiai Sholeh Darat menghendaki lahirnya pola keberagamaan yang seimbang, *tawasuth* (moderat) dan karenanya tidak terjerumus ke dalam jurang ekstrimitas apapun, baik ekstrimistas syariat (fikih) maupun ekstrimitas tasawuf (kebatinan). Dalam masyarakat Islam, termasuk di dalam masyarakat Islam Jawa, ekstrimitas ini juga ada. Hal ini tercermin dalam pemikiran Syekh Siti Jenar yang konon pernah dominan di wilayah Jawa pedalaman atau Jawa bagian selatan. Syekh Siti Jenar dalam sejarahnya telah menyebarkan ajaran Manunggaling Kawulo Gusti (*Wahdatul Wujud*), yang menurutnya merupakan bagian dari ajaran penting dalam Islam.[119]

Syekh Siti Jenar sampai pada titik esktrem dalam meyakini, mengamalkan dan mengajarkan doktrin Wahdatul Wujud. Titik esktrem Wahdatul Wujud itu muncul dalam ajaran dan keyakinan Syekh Siti Jenar ketika dirinya menegaskan bahwa kewajiban-kewajiban syariat, seperti menjalankan rukun Islam, tidak diperlukan ketika seorang hamba telah berhasil melakukan penyatuan wujud dengan Tuhan.[120] Bagaimanapun, penyatuan hamba-Gusti (Tuhan) bagi Syekh Siti Jenar merupakan inti dan nilai puncak dari syariat yang jika berhasil dilakukan akan membebaskan manusia dari beban-beban hukum dan aturan dalam syariat.[121] Dengan pandangannya yang seperti ini, Syekh Siti Jenar dinilai terlalu ekstrem dalam mengamalkan dan mengajarkan tasawuf sehingga dirinya sampai mengabaikan dan menanggalkan syariat. Karenanya, ia pun oleh sejumlah ulama dinilai sesat dan telah menyelwengkan ajaran-ajaran Islam.

Di sisi lain, dalam sejarah keislaman, masyarakat Islam juga tak jarang terjebak dalam ekstremisme syari'ah. Hal ini terutama yang terdapat dalam pemikiran-pemikiran para pembaharu Islam yang cenderung puritan. Gerakan pembaharuan yang dengan jargonnya yang terkenal kembali kepada al-Qur'an dan Hadis secara "murni" ini cenderung meneguhkan dominasi syariat (fikih) atas tasawuf. Graudi sebagaimana yang dikutip oleh Nurcholis Madjid menyatakan bahwa pembaharuan pemikiran Islam telah mengubah pemikiran sufistik menjadi dominasi syari'ah (fikih) yang dikembangkan dan disebarluaskan ke dalam sistem

[119] Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Konflik Elit dan Petgumulan Islam Jawa*, (Yogayakarta: Narasi, 2015), hlm.52
[120] *Ibid*
[121] *Ibid*

pendidikan dan dakwah.[122] Akhirnya pemahaman dan pengamalan Islam menjadi sangat keras, kering dan literalistik sehingga mengabaikan dimensi-dimensi Islam yang lebih dalam utamanya dimensi spiritual.

Pola keagamaan yang cenderung ekstrem tersebut, baik ekstrem sufistik (terlalu spiritualis sehingga mengabaikan syariat) maupun ekstrem fikih (terlalu literal sehingga mengabaikan dimensi esoterisme dan spiritualisme Islam) bagi Kiai Sholeh Darat merupakan pola keberagamaan yang tidak ideal. Yang ideal bagi Kiai Sholeh adalah mengakomodir keduanya sehingga tercipta pola dan model keagamaan yang moderat, akomodatif dan inklusif; dengan tetap mengakomodir baik sisi eksoterisme Islam (syariat) maupun sisi esoterisme Islam (tasawuf), sebab dalam kenyataannya, agama memang mengandung dua dimensi tersebut. Islam tidak sepenuhnya wadag atau dimensi fisik, pun Islam juga tidak mutlak rohani atau batiniyah. Tetapi Islam adalah kedua-duanya; Islam banyak berbicara tentang yang dzahir, fisik dan material (dimensi syariat) juga berbicara soal hal-hal yang rohani, spiritual dan non-material (dimensi tasawuf).

Karenanya, Kiai Sholeh Darat perlu mengajarkan dua hal tersebut, syariat (fikih) dan tasawuf terhadap masyarakat Muslim di Jawa. Bagi Kiai Sholeh Darat, ilmu syariat saja tanpa hakikat atau tasawuf, maka sama saja dengan wadah yang kosong mlompong alias tidak ada isinya sama sekali; ibaratnya adalah tubuh atau wadag yang tanpa nyawa; sementara ilmu tasawuf atau hakikat saja tanpa syariat adalah hal yang tertolak dan sesat; ibarat nyawa atau ruh yang tanpa wadag atau raga.[123] Dua-duanya sangat tidak ideal jika satu sama lain saling menafikan. Aspek jasmani (syariat) dan rohani (tasawuf) harus diamalkan secara seimbang dan proporsional.

Prinsip akomodatif dan moderatisme Kiai Sholeh Darat tersebut kemudian mendorongnya untuk menyebarkan ajaran-ajaran sufisme di samping ajaran-ajaran syariat, termasuk dalam ranah tafsir. *Tafsir Isyari* yang diperkenalkan oleh Kiai Sholeh Darat, bukan semata-mata tafsir tentang hal-hal yang sifatnya *sir*, rahasia atau esoteris, melainkan juga tafsir yang mengakomodir nakna literal teks. Secara metodis, tafsir yang dikenalkan oleh Kiai Sholeh Darat tersebut, dalam upaya memahami makna al-Qur'an, lebih bersifat moderat karena menggabungkan makna dzahir ayat dan makna batin ayat dari al-Qur'an.

Abdul Mustaqim juga mengafirmasi bahwa nalar *sufi-isyari* yang terdapat dalam tafsir Kiai Sholeh Darat merupakan bentuk sikap *wasathiyah* (moderat) dari akibat konflik dan ketegangan antara kelompok literalis (*ahli rusum*) dan kelompok sufi-bathiniyah, di mana jika kelompok sufi-bathiniyah menolak eksistensi makna

[122] Lihat dalam kutipan Mulkhan, *Ibid*, hlm.57
[123] As-Samarani, *Latahaif at-Tharah*……hlm.14

dzahir ayat al-Qur'an, maka kelompok literalis hanya mengakui dan mengakomodir makna dzahir teks.[124]

Tafsir Isyari yang dikenalkan Kiai Sholeh Darat mencoba menengahi dan menjembatani dua kutub ekstremisme tersebut, dengan meneguhkan bahwa seorang sufi Isyari justru menganggap penting untuk menjelaskan makna dzahir ayat al-Qur'an, namun tidak cukup sampai di sini, ia juga harus melanjutkan penjelasan dan elaborasinya terhadap makna al-Qur'an tersebut hingga menyentuh ranah batin atau rohani teks yang senafas dengan makna dzahir.[125]

Tasawuf bagi Kiai Sholeh Darat penting untuk diajarkan kepada masyarakat karena ilmu ini sangat berkaitan dengan perilaku dan kepribadian manusia. Tasawuf merupakan media untuk membawa manusia kepada perilaku, etika dan kepribadian yang baik, kepada akhlakul karimah, baik dalam konteks hubungan manusia dengan Allah maupun dalam konteks hubungan manusia dengan manusia lainnya. Bagi Kiai Sholeh Darat, seluruh ajaran tasawuf pada prinsipnya adalah soal adab atau akhlak yang baik.[126]Ajaran-ajaran dan nilai-nilai sufistik ini pula yang diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat sebagai pra–syarat bagi seseorang untuk menuntut ilmu, baik kepada murid (*al-muta'allim*) maupun kepada guru (*al-alim*). Ada tiga 39 etika sufistik yang harus dipenuhi oleh seseorang dalam menuntut ilmu:[127]

1) nafsunya harus bersih dari perilaku yang jelek menurut syara`;
2) mengurangi perasaan ketergantungan pada dunia;
3) tidak boleh takabur terhadap ilmu dan orang lain;
4) belajar ilmu yang dipuji syara';
5) memahami betapa mulianya ilmu yang dipelajari;
6) bertujuan bahwa belajarnya itu untuk mendekatkan diri kepada Allah;
7) belajar hanya kepada orang yang sempurna ilmu, agama dan bagus akhlaknya;
8) gurunya harus sudah mendapatkan ijazah dari gurunya;
9) tidak belajar kepada guru yang mendapatkan ilmunya dari kitab tanpa melalui guru;
10) mengucapkan salam ketika masuk ke rumah guru;
11) sopan terhadap sesama santri;
12) tidak membelakangi sesama teman;
13) tidak boleh berbicara di tengah-tengah pengajian;
14) duduk dengan sopan;
15) tidak mengeraskan suara di hadapan guru;

[124] Abdul Mustaqim, *Tafsir Jawa:……*.hlm.34
[125] *Ibid*, hlm.34
[126] As-Samarani, *Minhajul Atqiya':……*, hlm.106
[127] Muslich Shabir, " Corak Pemikiran Tasawuf kyai saleh Darat semarang: kajian atas kitab Minhāj Al-Atqiyā' " dalam *international Journal ihya' 'ulum al-Din* Vol 19 no 1 (2017) hlm.108

16) tidak boleh banyak bicara dan tidak menoleh ke kanan atau ke kiri kecuali ada kepentingan;
17) tidak minta belajar ketika guru sedang sedih;
18) tidak jemu untuk menanyakan masalah kepada guru;
19) tidak berjalan di hadapan guru;
20) tidak duduk di tempat duduk guru;
21) tidak malu untuk menyampaikan kesulitan kepada guru;
22) tidak benci untuk belajar apa yang belum diketahui;
23) bersungguh-sungguh dalam belajar, tidak ada hari tanpa belajar;
24) berkasih sayang kepada sesama santri dan kepada guru;
25) sabar ketika dimarahi;
26) tidak menunda-nunda belajar;
27) tidak masuk rumah guru ketika gurunya sedang tidur;
28) belajar ketika badan masih kuat;
29) bila mendengar sesuatu ilmu harus segera ditulis sebelum lupa;
30) senantiasa berada dalam majelis pengajian setiap guru mengajar;
31) mencatat keterangan guru;
32) mencatat terjemahan kitab yang dibaca oleh guru sampai ke i'rab, dhamir dan sebagainya, serta menyediakan kertas tambahan untuk mencatat hal-hal yang penting;
33) tidak meletakkan kitab di tanah;
34) tidak berpindah ke topik lain sebelum paham;
35) tidak menyepelekan sesama santri;
36) tidak malu belajar kepada orang yang lebih rendah derajatnya;
37) melayani guru meskipun gurunya lebih rendah nasabnya;
38) tidak duduk dengan orang yang berbuat maksiat dan duduknya menghadap kiblat;
39) dan mengikuti perilaku Rasulullah Saw.

> Apabila seseorang tidak mengikuti etika muta`allim sebagaimana yang telah disebutkan, maka ia akan mendapatkan ujian tiga hal, yaitu: tidak bisa mengamalkan ilmunya; mati muda; dan menjadi pelayan penguasa.

Jenis-jenis etika sufistik Kiai Sholeh Darat merupakan etika murid (santri) terhadap gurunya. Namun, Kiai Sholeh Darat, sebagai bagian dari pendidikan tasawufnya, bukan hanya mengajarkan etika sufistik dari murid (*al-muta'allim*) kepada guru (*al-alim*) melainkan juga etika sufistik guru terhadap murid (santri). Paling tidak ada 15 jenis etika guru (al-alim) terhadap santri atau murid[128]:

[128] *Ibid*, hlm.109

1) merasa kasihan kepada orang yang bodoh dan orang yang belajar kepadanya;
2) mengikuti jejak Rasulullah Saw. di dalam menyampaikan ilmu, jangan sekali-kali mengajar mengharapkan imbalan atau upah;
3) jangan mengobral nasihat kepada santri dengan mencegah untuk melakukan sesuatu sebelum sampai pada tingkatannya, artinya melarang santri untuk memperdalam ilmu batin sebelum selesai ilmu zahir;
4) ketika memperingatkan santri terhadap perbuatan yang keliru harus dengan kata-kata yang bijaksana;
5) tidak mencacat ulama' lain;
6) tidak mengajar kepada santri yang tidak waras;
7) guru harus telah melaksanakan ilmu yang diajarkannya;
8) tidak menghormati orang kaya dengan sering datang ke rumahnya;
9) hati-hati di dalam bertindak meskipun dalam perbuatan yang diperbolehkan;
10) tidak boleh sakit hati bila ada santri berpindah guru;
11) memberikan pemahaman yang sempurna kepada santri;
12) bersikap ramah kepada santri;
13) menampakkan kegembiraan ketika santrinya benar dalam memahami ilmu;
14) usahakan untuk tetap mengajar meskipun agak sedikit sakit; dan
15) sayang kepada santrinya dengan perilaku dan tutur kata yang halus.

Kelak santrinya Kiai Sholeh Darat yang menjadi pendiri organisasi Nahdlatul Ulama, KH. Hasyim Asy'ari juga membuat kitab khusus tentang adab atau etika pendidikan bagi murid dan guru yang berjudul *Adabul Alim wal Muta'allim*. Kitab Kiai Hasyim Asy'ari ini juga sangat populer di kalangan santri Nusantara dan banyak dikaji di berbagai forum. Bisa diduga, Kiai Hasyim Asy'ari mengarang kitab tersebut karena terinspirasi dari gurunya, Kiai Sholeh Darat, yang telah menjelaskan tentang adab atau etika bagi guru dan murid di atas.

Selain itu, Kiai Sholeh Darat dalam ajaran tasawufnya juga memberikan petunjuk-petunjuk praktis untuk olah rohani dengan harapan bisa mendapatkan pencerahan dan kebersihan batin sehingga mampu memperbaiki diri dan perilakunya. Di antara petunjuk praktis yang diajarkan Kiai Sholeh Darat dalam ajaran tasawufnya itu adalah *Riyadloh,* antara lain dengan dengan mengurangi makan atau menahan lapar. Dengan mengurangi makan dan menahan lapar dalam rangka *Riyadloh* maka seseorang akan dimudahkan dalam menyerap ilmu dan hikmah dari Allah Swt. Riyadloh dengan menahan lapar ini bisa diwujudkan dalam bentuk puasa. Dengan berpuasa yang dilakukan secara istiqomah dalam rangka menempuh jalan *riyadloh,* maka orang akan lebih mudah mengekang hawa nafsunya. Sebab bagi Kiai Sholeh Darat kemampouan seseorang untuk mengendalikan hawa nafsu merupakan pra-syarat utama untuk mencapai ketaatan

dan ma'rifat, sebab orang yang mengekang hawa nafsunya ini merupakan cermin dari orang yang jernih batinnya sehingga dengan demikian membuatnya bisa mencapai tingkat ma'rifat kepada Allah.[129]

Selain itu, bagi Kiai Sholeh Darat, mengurangi atau meminamilisir pembicaraan yang tak ada gunanya bagi Kiai Sholeh Darat juga merupakan bagian dari olah rohani untuk membersihkan hati dan batin seseorang dari sifat-sifat buruk. Perlu juga diketahui bahwa mulut atau lidah merupakan salah satu anggota tubuh yang sangat berbahaya. Sebab melalui mulut atau lidah seseorang juga bisa memproduksi beragam keburukan seperti melakukan fitnah, berbohong, menebar hoaks dan seterusnya. Karenanya, jika seseorang terlalu banyak bicara atau terlalu banyak mengumbar omongan, ia akan mudah tergelincir ke dalam hal-hal buruk yang disebabkan oleh mulut atau lidah tersebut. Tak jarang gara-gara tergelincirnya lidah, pertengkaran, konflik dan permusuhan seringkali terjadi, baik antara individu maupun antar kelompok masyarakat.

Jadi seperti itulah sepintas ajaran Kiai Sholeh Darat tentang tasawuf kepada masyarakat secara umum melalui sejumlah karyanya. Ajaran-ajaran tasawuf tersebut di antaranya dikemas atau diajarkan melalui sastra. Sebab, pendidikan tasawuf secara umum yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat lewat sejumlah karya tulisnya itu juga diambil dari syair-syair dan sastra Arab. Sebagian karyanya yang menjelaskan mengenai tasawuf tersebut merupakan terjemahan atau gubahan bahkan kutipan dari karya-karya sastra Arab yang telah ia pelajari selama bertahun-tahun.

Memang, sebagian karya-karya Sholeh Darat diambil dari karya-karya prosa seperti dari *Ihya'Ulumuddin* Imam Ghazali dan sejenisnya, tetapi ia juga mengambil inspirasi dan nilai-nilai tasawuf itu dari syair-syair Arab yang mengajarkan tentang ilmu tasawuf. Di antara karya Kiai Sholeh Darat yang mengupas ajaran tasawuf melalui karya sastra adalah kitab yang berjudul *Minhajul Atqiya fi Tarjamah Ma'rifatil Adzkiya'.* Kitab ini sesungguhnya mengulas dan mengomentari syair-syair karangan Syekh Zainuddin al-Malibari yang berisi tentang ajaran-ajaran tasawuf. Syair-syair karangan Syekh Zainuddin al-Malibari ini dikumpulkan dalam sebuah jilid buku dan diberi judul *Ma'rtifatul Adzkiya'* lalu kitab sastra sufistik ini diterjemahkan, diulas dan dikomentari oleh Kiai Sholeh Darat. Dalam mengulas syair-syair ini, Kiai Sholeh Darat pertama-tama menulis syair berbahasa Arab lalu menerjemahkan dan mengulasnya secara lebih luas.

Tujuan Kiai Sholeh Darat mengajarkan isi syair sufistik tersebut adalah selain agar manusia bisa membersihkan hatinya dari berbagai penyakit rohani, juga bisa menghaluskan budinya dan bisa memperbaiki perilakunya terus menerus. Selayaknya kitab-kitab tasawuf lainnya, kitab Kiai Sholeh Darat ini juga membahas soal prinsip-prinsip sufistik seperti ikhlas, *riyadloh*, berbuat baik,

[129] Muhammad Sholeh bin Umar As-Samarani, *Matan al-Hikam*, (Semarang: Toha Putra, tth), hlm.52

berakhlak *mahmudah*, *musyahadah*, takwa, menahan hawa nafsu dan sebagainya. Di dalam kitab ini pula, Kiai Sholeh Darat menegaskan bahwa haram membaca *Bismillah* atau menyebut nama Allah untuk melakukan hal-hal yang bersifat maksiat seperti minum arak atau berzina, dan sunnah membaca *Bismillah* untuk menjalankan hal-hal yang baik.[130]

Selain kitab *Minhajul Atqiya',* karya sufistik Kiai Sholeh Darat yang mengandung nilai-nilai sastra adalah *Kitab al-Mahabbah wal Mawaddah fi Tarjamah Qouli Burdah*. Kitab ini merupakan hasil terjemahan dan ulasan Kiai Sholeh Darat terhadap syair-syair Burdah karya Imam al-Bushiri. Syair-syair al-Bushiri yang juga populer disebut dengan Qasidah Burdah ini berisi tentang puji-pujian dan kerinduan kepada Rasulullah Muhammad Saw. Rindu kepada Rasulullah merupakan wujud cinta kepada Rasulullah Saw. Lalu kitab yang lainnya adalah *Matan al-Hikam* yang merupakan ulasan ringkas dari *Syarah Hikam* karya Ibn Athoillah Assakandari. Kitab *Syarah Hikam* ini berisi tentang aforisme-aforisme sufistik. Kitab ini juga sangat populer di kalangan pesantren NU.

Jadi, dengan mengajarkan tasawuf melalui syair-syair tersebut, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya bukan sekadar mewacanakan tasawuf, tetapi ia sejatinya juga mengenalkan khazanah sastra kepada masyarakat Jawa. Jenis sastra yang dimaksud dalam hal ini adalah sastra Arab. Syair-syair Arab itu sebagiannya sudah seringkali dilantunkan oleh masyarakat Muslim di Jawa, namun di antara mereka belum tahu maknanya. Maka dengan usaha kreatif Kiai Sholeh Darat yang menerjemahkan, mengulas dan mensyarahi karya-karya sastra berbahasa Arab tersebut ke dalam bahasa Jawa, masyarakat Jawa bukan hanya bisa melantunkan tetapi juga bisa memahami makna di balik syair-syair tersebut. Maka jelas bahwa di balik ajaran sufistiknya, Kiai Sholeh Darat secara tersirat juga mengenalkan dan mendekatkan nilai-nilai sastra Arab hasil karya para ulama salaf kepada masyarakat Jawa yang sebagian besar saat itu masih awam dengan bahasa Arab.

F. Wafat

Kiai Sholeh Darat wafat di Darat, Semarang. Tidak seperti ayah dan ibunya yang meninggal di Mekkah dan dimakamkan di sana, Kiai Sholeh Darat meninggal dan dimakamkan di tanah air. Kapan Kiai Sholeh Darat wafat, banyak pendapat yang berbeda. Namun yang selama ini masyhur berdasarkan keterangan dari santrinya, KH. Jayadi, bahwa Kiai Sholeh Darat wafat pada hari Jum'at Legi, 28 Ramadhan 1321, bertepatan dengan 18 Desember 1903, dalam usia 83 tahun.[131]

Kiai Sholeh Darat meninggalkan banyak warisan, termasuk dalam hal keilmuan dan pendidikan, yang di antaranya adalah karya-karya dan pondok pesantrennya. Pondok Pesantren Darat yang didirikannya merupakan pusat

[130] As-Samarani, *Minhajul Atqiya':*.....hlm.10
[131] Salim, *Kiai Haji Muhammad Sholeh Darat*……hlm.10

perjuangan dakwah sekaligus "markas" para pejuang dalam melawan penjajah. Namun sayang, setelah Kiai Sholeh Darat wafat, pondok pesantren yang ditinggalkannya itu tidak ada yang mengurus. Salah satu faktornya karena anak-anak Kiai Sholeh Darat saat itu banyak yang menjadi target operasi dan buruan Belanda.[132] Karena menjadi incaran kaum penjajah, para keturunan Kiai Sholeh Darat banyak yang hidup berpencar-pencar ke berbagai daerah; mereka rata-rata menyingkir dari Darat untuk menyelamatkan diri dari kejaran Belanda. Maka wajar kalau kemudian mereka tidak sempat mengurus dan melanjutkan warisan ayahnya, termasuk Pondok Pesantren Darat.

Karena tidak ada yang mengurus dengan baik dan berkesinambungan, maka Pondok Pesantren Darat tutup. Satu-satunya yang masih tersisa adalah masjidnya yang sekarang telah direnovasi. Masjid yang dulu berada satu kompleks dengan Pondok Pesantren Darat itu kemudian dinamakan Masjid Kiai Sholeh Darat. Kampung Mlayu Darat sekarang pun sudah berubah nama menjadi kampung Dadapsari. Masjid peninggalan Kiai Sholeh Darat ini berada di Jl. Kakap Darat Tirto, No.212, Kel. Dadapsari, Kec. Semarang Utara, Kota Semarang.

Corak dan budaya kampung Darat atau Dadapsari ini pun telah berubah. Kampung yang terletak di kawasan pelabuhan ini sekarang menjadi kampung yang oleh masyarakat setempat dipandang sebagai kampung "merah" karena banyaknya kehidupan sekuler dan berbau kriminal. Padahal dulunya kampung ini dikenal sebagai kampung 'sayyid' karena menjadi pusat keislaman. Darat dulunya adalah kota santri yang melahirkan banyak ulama besar di Nusantara. Namun paska Kiai Sholeh Darat wafat, perlahan namun pasti, kampung ini berubah "aura"nya menjadi kampung sekuler.

Akan tetapi sekarang ini, atas inisiatif berbagai pihak, ruh keislaman di kampung Darat atau Dadapsari dihidupkan kembali. Berbagai aktivitas keagamaan telah digerakkan, di antaranya adalah pengajian rutin di Masjid Kiai Sholeh Darat. Selain itu, di kampung Darat atau Dadapsari ini pula secara rutin tiap bulan syawal digelar Haul Kiai Sholeh Darat. Atas usaha keras dari seluruh elemen masyarakat ini diharapkan "cahaya keagamaan" Darat yang telah redup bisa bersinar kembali.

Bukan hanya pondok pesantrennya, kitab-kitab Kiai Sholeh Darat yang telah ditulis semasa ia hidup pun banyak yang hilang. Kiai Sholeh Darat semasa hidupnya telah menulis puluhan kitab, namun yang masih bisa diakses sampai sekarang baru belasan. Hingga sekarang, kitab-kitab Kiai Sholeh Darat yang lain masih dalam pencarian dan penelitian. Bagaimanapun, selain aktif berdakwah mendidik santri dan masyarakat, Kiai Sholeh Darat termasuk seorang ulama yang produktif.

Ketika wafat, Kiai Sholeh Darat awalnya dimakamkan di Borgotta. Makam Kiai Sholeh Darat yang berada di TPU Bergota Krakal tersebut beralamat di Jalan

[132] Wawancara dengan salah stau cicit Kiai Sholeh Darat, Lukman Hakim Saktiawan pada 20/8/2016

Bendungan, Randusari, Kecamatan Semarang Selatan, Kota Semarang. Makam ini jika ditempuh dari Simpang Lima, maka seseorang cukup mengikuti Jalan Pandanaran hingga JPO Pandanaran. Lalu seseorang bisa langsung belok kiri menuju Jalan Kiai Sholeh Darat. Nama Jalan Kiai Sholeh ini diambil dari perjuangan Kiai Sholeh Darat semasa hidupnya. Hal ini untuk mengenang jasa perjuangan beliau yang oleh kaum kolonial hendak dimusnahkan.

G. Benarkah Kiai Sholeh Darat Guru R.A. Kartini?[133]

Raden Ajeng Kartini, salah satu pahlawan nasional Indonesia disebut-sebut punya kedekatan dengan Kiai Sholeh. Banyak pendapat mengatakan bahwa Kartini adalah salah satu santri kinasih Kiai Sholeh. Konon, tafsir Al-Quran berbahasa Jawa pertama di Nusantara ditulis atas dorongan Kartini. Kitab tafsir berjudul *Faidh Ar-Rahman* itu pula yang kemudian dihadiahkan Kiai Sholeh untuk pernikahan Kartini.[134]

Secara pasti belum diketahui kapan mereka bertemu. Banyak pendapat yang bilang bahwa pertemuan mereka terjadi ketika Kiai Sholeh Darat mengisi pengajian di Pendopo Demak, di kediaman paman Kartini, Bupati Ario Hadiningrat. Hanya saja angka tahunnya belum diketahui secara pasti. Ada yang bilang pertemuan itu terjadi sebelum tahun 1892, sebelum Kartini dipingit.[135] Ada juga yang bilang pertemuan itu terjadi pada tahun 1901, saat keluarga Kartini sowan ke Demak untuk mengikuti pengajian Kiai Sholeh Darat.[136]

---

[133] Subbab ini pada awalnya merupakan artikel terpisah yang kali pertama terbit di jangkah.id pada 18 Mei 2022, dengan judul *Perjumpaan Kartini dengan Naskah Jawa dan* Pegon, *Berkat Kiai Sholeh Darat?* Artikel tersebut sebagai respons terhadap anggapan yang berkembang secara luas bahw Kiai Sholeh Darat adalah guru dari R.A. Kartini. Ide artikel tersebut awalnya merupakan sebuah catatan dari penulis setelah diundang sebagai narasumber dalam acara MetroTV *Melawan Lupa - Islam Dalam Pemikiran Kartini* yang ditayangkan pada 10 Mei 2022. Artikel tersebut dirasa penting ditambahkan dalam subbab buku ini dengan perubahan seperlunya karena dirasa perlu, dan agar memperoleh keterbacaan yang lebih luas.

[134] Kesimpulan seperti ini telah banyak ditulis di beberapa media. Antara lain *Kartini, Santriwati Kesayangan Mbah Sholeh Darat* (terbit 2022 di *kemenag.go.id*); *Kiai Sholeh Darat dan Titik Balik Keislaman RA Kartini* (terbit 2020 di *republika.co.id*); *R.A Kartini Banyak Perdalam Ilmu Islam dari Kiai Sholeh Darat* (terbit 2022 di *liputan6.com*); *KH Sholeh Darat, Ulama Tanah Jawa dan Guru RA Kartini* (terbit 2022 di *kompas.tv*); *Perjalanan Spiritual Kartini Mendalami Makna Al Quran* (terbit 2022 di *kompas.com*); dan banyak lagi. Beberapa artikel penelitian yang nampaknya lebih serius juga diterbitkan di jurnal, meskipun mempunyai kesimpulan yang sebangun dengan artikel populer yang disebutkan sebelumnya, antara lain: Muchoiyyaroh, Lilis. (2019). Rekonstruksi Pemikiran Kartini tentang Keagamaan untuk Memperkuat Integrasi Nasional. *Indonesian Historical Studies*, *3*(1). Hlm. 58-73.; Abidin, Zainal M. (2015). Komunikasi Agama R.A. Kartini kepada Nyonya Abendanon-Mandri. *Jurnal Disprotek*, *6*(2). Hlm. 28-47; Said, Nur. (2014). Politik Etis Kepahlawanan RA Kartini Menguak Spiritualisme Kartini yang Digelapkan. *Palastren*, *7* (2). Hlm. 345-368.

[135] *Lihat* Ulum, Amirul. (2019). *Kartini Nyantri*. Yogyakarta: Global Press. Hlm. 152-220.

[136] Angka tahun ini secara jelas diilustrasikan dalm artikel *Saat Kartini Terinspirasi Dakwah Kiai Sholeh Darat* (news.detik.com). Hanya saja, jika dasar penentuan angka tahun tersebut merujuk pada penelitian Salam, sebagaimana yang dijelaskan dalam artikel tersebut, nyatanya Salam tidak pernah menyebutkan pertemuan Kartini dengan Kiai Sholeh terjadi pada tahun 1901. *Lihat* Salam, Solichin. (1979). R.A. Kartini Seratus Tahun (1879-1979). Jakarta: Gunung Agung. Hlm. 46-51.

Satu-satunya sumber yang selama ini dirujuk terkait pertemuan tersebut, pertama kali ditulis oleh Solichin Salam dalam buku *R.A. Kartini Seratus Tahun (1879-1979)* yang terbit pada 1979. Dalam buku tersebut, Salam mengutip percakapan Kartini dengan Kiai Sholeh Darat berdasarkan catatan KH. Maksum, seorang ulama besar di Kota Semarang. KH. Maksum konon juga mengikuti pengajian saat Kartini mengikuti pengajian di Pendopo Demak. Disebutkan juga bahwa seminggu sebelum pernikahan Kartini, Kiai Sholeh Darat mengutus KH. Maksum memberikan hadiah kepada Kartini berupa kitab *Faid Ar-Rahman*. Informasi ini didapat Salam dari surat Ki Moesa Al Machfoed kepada Rahmi Hatta, tertanggal 27 Oktober 1978.

Pertemuan tersebut lantas dianggap membuat Kartini mengalami transformasi spiritual, mempunyai pandangan tentang Islam dengan lebih dalam. Kartini yang mulanya banyak mengkritik keadaan sekeliling, khususnya tentang agama dan poligami, setelah pertemuan tersebut ia dianggap lebih bisa menerima keadaan. Hanya saja, sebagai buku sejarah, Salam tidak mencantumkan catatan KH. Maksum yang ia kutip. Pencantuman ini penting dilakukan dalam penelitian sejarah supaya data-data yang ia sampaikan bisa dipertanggungjawabkan.

Pasalnya, sebagai perbandingan, dalam kumpulan surat Kartini, tidak ada satu pun kisah yang Kartini tulis tentang pertemuannya dengan Kiai Sholeh Darat. Hal ini patut dicermati kembali, sebab Kartini sebagai sosok yang “trinil”, yang periang, yang cerdas dan haus ilmu, selalu menceritakan apa saja yang ia alami kepada para sahabat pena. Misalnya, saat ia jengkel kepada guru ngaji, ia sampaikan kisah itu kepada Zeehandeelar. Begitu juga saat Kartini merasa senang karena banyak dibantu oleh kakaknya, Raden Mas Panji Sosrokartono. Saat menemukan hal-hal baru dalam kehidupannya, Kartini selalu menceritakannya kepada sahabat pena. Tidak menutup kemungkinan, seandainya memang pernah ada pertemuan antara Kartini dengan Kiai Sholeh Darat, tentunya Kartini akan menceritakannya melalui surat yang ia tulis kepada sahabat pena.

Ketika kita baca dan dalami lagi isi surat-surat Kartini, khususnya sebelum tahun 1902, ia masih nampak jengkel dan marah. Hal ini ditunjukkan dengan banyaknya kritik yang ia sampaikan terhadap para pemeluk Islam, dan terutama tentang poligami yang bagi Kartini "dilindungi" oleh agama. Padahal, saat itu dengan adanya dalil-dalil Al-Quran yang memperbolehkan poligami, para laki-laki dinilai semena-mena dalam urusan pernikahan. Kritik keras tersebut juga nampak dalam surat yang ia tulis kepada Nyonya Abendanon pada 23 Agustus 1900 dan tanggal 27 Maret 1902. Bahkan, surat kepada Zeehandelaar tanggal 25 April 1903, Kartini menganggap poligami sebagai musuh yang harus disembunyikan di hadapan para wali murid sekolah yang tengah ia rintis, supaya tidak mengganggu perjuangannya. Artinya, jika ditelaah surat-surat Kartini berdasarkan angka tahun tersebut, nampak bahwa pikiran-pikiran Kartini masih sama: kritis dan membawa

visi menuju pencerahan. Tidak ditemukan transformasi yang berarti di dalam pikiran-pikiran Kartini, sebagaimana pendapat para pengkaji Kartini sebelumnya.

Kritik Kartini atas poligami tidak bisa disamakan dengan kritiknya atas Islam, lantaran Islam memperbolehkan poligami. Yang dikritik Kartini adalah poligami, bukan Islam. Dalam surat-suratnya, misalnya surat kepada Tuan Abendanon bulan Agustus 1900, pertimbangan utama Kartini dalam menentang keras poligami adalah faktor kemanusiaan dan martabat perempuan Jawa. Pasalnya, seorang perempuan belia harus dipingit, dikurung, diisolasi di dalam rumah hingga datang seorang pria yang akan meminangnya. Si perempuan sayangnya tidak mengetahui pria yang meminangnya, tiba-tiba diberitahu bahwa dirinya telah dinikahkan, dan seringnya bukan menjadi istri yang pertama. Meskipun, pada akhirnya Kartini mau dinikahkan sebagai selir. Pertimbangan Kartini adalah rasa kasih sayangnya kepada sang ayah, ia tak mau membuat ayahnya kecewa. Selain itu, Kartini mempertimbangkan keleluasaannya dalam membuka sekolah gratis untuk perempuan jika ia dinikahi oleh seorang bupati. Hal ini ia sampaikan antara lain dalam surat kepada Nyonya Abendanon tanggal 25 Agustus 1903.

Terkait kunjungan Kartini ke Pendopo Demak, hanya ada satu yang tercatat dalam suratnya kepada Abendanon pada tanggal 7 Juni 1903. Kartini bercerita tentang liburan ke rumah pamannya, Bupati Demak. Di sana ia bertemu dengan sahabat Kartono, sosok lelaki yang masih muda, dan banyak bercerita tentang kebudayaan Jawa, wayang, dan Islam. Mereka berdialog secara aktif. Dikisahkan saat itu sedang ada acara di Pendopo, ada pertunjukan wayang dan tari, dan banyak orang yang menonton. Saat malam semakin malam, Kartini pun tak bisa tidur, karena di pendopo masih ramai suara gending gamelan dan lantunan tembang oleh para pesinden. Selain itu, yang membuat Kartini tak kunjung bisa tidur adalah dialog-dialog yang mencerahkan bersama teman Kartono, yang masih terngiang-ngiang di kepalanya. Kisah ini Kartini tulis dalam suratnya sebagai berikut:

> *...Dia mulai dengan mengatakan bahwa dia mengenal Kartono dengan baik, telah mengambil ujian pada saat yang sama. Tanpa sadar aku mendengarkannya dengan penuh minat. Dia mulai berbicara tentang seni, seni Jawa kita yang indah, tentang orang-orang kita, tentang Islam, dll. Dan sebelum aku menyadarinya, aku terlibat dalam percakapan yang hidup dengannya...*[137]

[137] Surat ini hanya tercantum dalam terbitan kumpulan surat-surat Kartini pada cetakan kedua (Abendanon, J.H. (1912). Door Duisternis tot Licht, Gedachten van Raden Adjeng Kartini (2nd Edition). Gravenhage: N.V. Electrische Drukkerij Luctor et Emergo). Belum diketahui secara pasti, mengapa surat bertanggal tersebut tidak tercantum dalam terbitan berbahasa Inggris (Symmers, Agnes Louise. (1920). Letters of a Javanese Princess by Raden Adjeng Kartini. London: Duckworth & Co.) Edisi berbahasa Inggris tersebut merupakan terjemahan dari buku berbahasa Belanda yang diterbitkan Abendanon. Dalam pengantarnya, Abendanon menulis bahwa kumpulan surat yang telah diterbitkan

Selama ini bukti pertemuan Kartini dengan Kiai Soleh Darat juga diidentikkan dengan terjemahan Al-Quran berbahasa Jawa. Konon yang menyarankan Kiai Sholeh Darat menerjemahkan Al-Quran adalah Kartini. Ceritanya, setelah mengikuti pengajian Kiai Sholeh Darat di Pendopo Demak, Kartini menjadi mengerti makna Al-Quran. Saat itu Kiai Sholeh Darat menjelaskan tentang surat Al Fatihah. Kartini merasa senang mendengar penjelasan tersebut, dan menghayati keindahan maknanya. Konon, setelah pengajian selesai, Kartini meminta Kiai Soleh Darat untuk menerjemahkan Al-Quran ke dalam bahasa Jawa.[138]

Namun saat itu, ada kebijakan kolonial yang melarang penerjemahan kitab suci ke dalam bahasa lokal. Karena dianggap mengancam eksistensi Belanda, atau membangkitkan perlawanan seperti era-era sebelumnya. Akhirnya Kiai Sholeh Darat menyiasatinya dengan menerjemahkan Al-Quran, tetap dengan huruf Arab, namun berbahasa Jawa (Pegon), supaya tidak dicurigai oleh penjajah. Saat pernikahan Kartini dengan Bupati Rembang, Adipati Ario Singgih Djojo Adhiningrat pada 12 November 1903[139] (sebulan kemudian pada 18 Desember 1903 Kiai Sholeh Darat wafat), kitab Al-Quran terjemahan bahasa Jawa itu lantas dihadiahkan kepada Kartini.

Namun yang jadi pertanyaan di sini, tafsir Al-Quran berbahasa Jawa yang berjudul *Faid Ar-Rahman* selesai ditulis oleh Kiai Sholeh Darat pada 9 Desember 1892 dan dicetak pada 7 November 1893. Sementara surat-surat Kartini yang berisi kekesalan terhadap metode belajar agama Islam ditulis pada 1899. Yang perlu ditekankan di sini, kritik Kartini ditujukan pada metode pengajaran agama Islam, dan bagaimana pemahaman perilaku beragama masyarakat. Bukan pada Islam itu sendiri. Selain itu, tahun 1899 merupakan tahun pertama Kartini mulai berkirim surat kepada para sahabat pena di Belanda.

Dalam pengantar Kitab *Faid Ar-Rahman*, Kiai Sholeh menulis:

> *Mekaten nyuwun marang Syaikhana mu'allif iki tafsir setengahe ikhwan kita fiddin kang supoyo iki tafsir kasebaro luwih disik senadyan mung sak surat, sebab kerono yakine hajate ba'dlul ikhwan mahu lan liyan-liyane hajat ngaweruhi iki tafsir.*

---

bukanlah semuanya. Ia telah menyortir surat-surat Kartini dengan pertimbangan dianggap cocok sebagai publikasi. Tentu dengan persetujuan keluarga Kartini, termasuk Ayahnya yang saat itu masih hidup. Dalam pengantar, tidak ada informasi terkait penambahan atau pun pengurangan jumlah surat. Tujuan penerbitan ulang ini untuk merespon terbitan pertama yang laku keras hanya dalam beberapa bulan. Sehingga, terbitan kedua ini juga bertujuan untuk menghimpun dana, sebagaimana terbitan pertama, untuk membangun Sekolah Raden Adjeng Kartini.

[138] Sebagai perbandingan, lihat catatan kaki ii.

[139] Pernikahan Kartini sebetulnya dilangsungkan lebih awal. Bukan pada tanggal 12, tetapi tanggal 8 November, pukul 5 sore. Hal ini sebagaimana suratnya kepada Nyonya Abendanon tanggal 19 Oktober 1903.

Kiai Sholeh Darat menerbitkan tafsir yang ia tulis (13 juz), meskipun belum selesai, atas dasar permintaan teman-teman seagama dan masyarakat pada umumnya yang masih awam dengan agama Islam. Sebab, sebetulnya tradisi ulama zaman dulu ketika membuat karya dan belum selesai, tidak lazim jika diterbitkan. Ketika mengarang kitab tafsir *Faidh ar-Rahman* Kiai Sholeh Darat sesungguhnya hendak merampungkannya sampai 30 juz terlebih dahulu, baru kemudian diterbitkan. Namun ketika di tengah mengarang tafsir itu, banyak para santri yang sudah ingin membacanya, padahal tafsir itu belum rampung.

Melihat antusiasme para santri, Kiai Sholeh Darat kemudian beristikharah untuk memohon jawaban dari Tuhan. Ia mohon petunjuk dan izin kepada Allah terkait penerbitan karya tafsir yang belum selesai itu. Dan ternyata di dalam istikharahnya, Allah memberikan petunjuk yang isinya mengizinkan Kiai Sholeh Darat untuk menerbitkan kitab tafsirnya yang belum rampung.

Kondisi masyarakat Jawa yang awam terhadap agama Islam saat itulah yang antara lain mendorong Kiai Soleh Darat untuk menulis kitab-kitab berbahasa Jawa yang sarat nuansa fikih dan tasawuf, dengan penjelasan yang mudah dimengerti, misalnya *Minhajul Atqiya, Minhajul Atqiya, Kitab Al-Mahabbah wal Mawaddah fi Tarjamah Qouli al-Burdah, Kitab al-Fiyatut Tauhid, Kitab Fasholatan, Kitab manasik al-Hajji wal Umroh* dan banyak lagi. Semuanya beraksara pegon.

Kolofon dan bagian pembuka kitab *Faid Ar-Rahman* memberi petunjuk yang terang bahwa penulisan tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa di Nusantara bukan atas prakarsa Kartini. Dalam surat-suratnya, Kartini memang berharap adanya terjemahan Al-Quran supaya dapat dengan mudah dipahami oleh masyarakat. Namun, saat Kartini menulis surat tersebut, Al-Quran berbahasa Jawa karya Kiai Soleh Darat sudah terbit. Artinya, Kartini bukanlah sosok utama di balik penerjemahan Al-Quran berbahasa Jawa. Merujuk pada pembuka kitab *Faid Ar-Rahman,* saat itu, persisnya di akhir abad ke-19, banyak dari kalangan santri dan awam pada umumnya menginginkan adanya Al-Quran berbahasa Jawa. Hal ini supaya mereka dapat memahami Islam dengan lebih mudah dan lebih dalam.[140]

Sampai pada Agustus 1902, ia banyak mengkritik praktik beragama di Jawa dan praktik-praktik politik dan kekuasaan yang berkedok agama. Termasuk metode belajar agama yang ia anggap sia-sia, sebab orang mengaji tanpa tahu artinya, tanpa tahu maksudnya. Sebagaimana suratnya yang ditulis pada Desember 1902, menurut Kartini yang salah bukan agamanya. Agama manapun sesungguhnya mengajarkan kasih sayang. Pemeluknya lah yang membuat kehidupan menjadi buruk.

[140] Dalam hal ini, penulis sepakat dengan pendapat Saiful Umam dalam artikelnya *Antara Kartini dan Kiai Soleh Darat, Relasi Kuat Guru dan Murid?* (terbit 2022 di *republika.id*)

Bagi Kartini, agama itu suci. Agama adalah persoalan rohani, persoalan kemanusiaan, dan tidak bisa dipaksakan. Hal ini ia sampaikan untuk merespon kegiatan *zending* di Jawa yang dianggap meresahkan. Menurut Kartini, agama adalah rahmat Tuhan untuk semesta, tidak melihat ras maupun latarbelakang kebudayaan pemeluknya.

Oleh karenanya, Kartini mengkritik habis-habisan aktivitas *zending* di Jawa kala itu, khususnya di Jepara. Karena menurut Kartini, pendidikan seyogianya tidak diembel-embeli dengan agama tertentu. Pelabelan seperti ini dilakukan Belanda dengan mengadakan kegiatan di bidang kesehatan dan bantuan sosial. Sebagaimana surat Kartini kepada Tuan Abendanon tanggal 31 Januari 1903, ia keberatan dengan aktivitas *zending* yang melakukan kristenisasi terhadap umat Islam di Jawa. Kenapa dikritik? Supaya masyarakat Jawa tetap harmonis. Pemaksaan terhadap pemelukan agama menurut Kartini hanya akan menimbulkan perpecahan.

Muchoiyyaroh, dalam artikelnya berjudul *Rekonstruksi Pemikiran Kartini tentang Keagamaan untuk Memperkuat Integrasi Nasional* (2019) menyebut bahwa transformasi pemikiran Kartini terjadi berkat pertemuannya dengan Kiai Sholeh Darat. Sama dengan penelitian-penelitian lain, pendapat ini didasarkan pada sumber Fadilah Soleh.[141] Transformasi tersebut, kata Muchoiyyaroh, ditunjukkan dalam surat Kartini kepada Nyonya Abendanon tanggal 27 Oktober 1902, yang menunjukkan pandangan Kartini terhadap Barat berubah. Isi surat tersebut sebagai berikut:

> *Sudah lewat masanya, semula kami mengira masyarakat Eropa itu benar-benar yang terbaik, tiada tara. Maafkan kami. Apakah ibu menganggap masyarakat Eropa itu sempurna? Dapatkah ibu menyangkal bahwa di balik yang indah dalam masyarakat ibu terdapat banyak hal yang sama sekali tidak patut disebut peradaban. Tidak sekali-kali kami hendak menjadikan murid-murid kami sebagai orang setengah Eropa, atau orang Jawa kebarat-baratan.*

Sepintas paragraf surat tersebut menunjukkan kritik Kartini atas "peradaban" Barat. Hanya saja, Muchoiyyaroh melewatkan paragraf lain dalam surat tersebut, yakni yang berbunyi:

---

[141] Sosok ini kerap dirujuk dan mengaku sebagi keturunan Kiai Sholeh Darat. Kutipan dari Fadilah Soleh kerap dijadikan rujukan, baik dalam artikel jurnal maupun artikel populer di media daring. Setelah penulis konfirmasi dengan Agus Tiyanto, salah satu cucu mantu Kiai Sholeh Darat yang tekun mengaji dan meneliti karya-karya Kiai Sholeh, serta melalui pembicaraannya dengan keluarga, tidak ditemukan nama Fadilah Soleh dalam silsilah keluarga. Agus menduga—penulis pun demikian—berdasarkan amatan terhadap kutipan yang dirujuk dari Fadilah Soleh, kutipan tersebut sama intinya dengan yang ditulis Solichin Salam dalam bukunya (Salam, Solichin. (1979). R.A. Kartini Seratus Tahun (1879-1979). Jakarta: Gunung Agung. Hlm. 46-51.).

> *Malam itu kami menyaksikan adegan-adegan yang "mengharukan" ini dan lainnya. Kami melihat wajah-wajah pria yang memerah, "tuan-tuan," menyebarkan bau minum yang mengerikan ketika mereka berbicara. Dan oh, tangisan dan ocehan itu, selalu terdengar. Kami menjadi dingin di hati, dan ingin sekali menjauh dari lingkungan "beradab".*

Jika surat tersebut dibaca secara utuh, barangkali anggapan Muchoiyyaroh bahwa kritik Kartini atas Barat disebabkan oleh Kiai Sholeh Darat perlu ditinjau ulang. Surat tersebut secara terang menyebutkan kritik Kartini atas "peradaban" Barat yang dianggap tidak beradab, sebagaiamana orang-orang pada umumnya menyebut mereka sebelumnya sebagai "peradaban" Barat yang ideal. Selanjutnya, Kartini berpendapat bahwa setiap bangsa mempunyai peradabannya sendiri, tidak harus membayangkan Barat sebagai "peradaban" yang ideal. Justru Kartini mewacanakan keluhuran Jawa yang sederhana. Hal ini ia suarakan sebagai kritik atas kebiasaan orang Barat yang bermewah-mewahan dan gemar pesta dan mabuk-mabukan. Respon Kartini terhadap Barat juga diakuinya berkat nasihat Sang Ayah, yang dengan jelas disampaikan dalam surat yang sama dengan kalimat *Ayah pernah mengatakan kepada saya, "Ni, jangan berpikir ada banyak orang Eropa yang benar - benar mencintaimu. Jumlah mereka sangat sedikit. Ayah benar-benar tidak perlu mengatakan itu; kami tahu yang terbaik.*

Yang menarik, dalam paragraf surat berikutnya, Kartini menyebut istilah *mengurangi tidur dan makan*. Kartini mengaku mengutipnya dari seorang guru bijak. Ia lantas memaknainya bahwa seseorang harus berpuasa dan tidur sesedikit mungkin, supaya kehidupan dan akhirat dapat berjalan dengan baik. Agaknya pemahaman tersebut diperoleh Kartini dari *Serat Wulangreh* karya Pakubuwana IV, pada bait ke-10 dalam Pupuh ke-2 metrum Kinanthi yang berbunyi *cegah dhahar lawan guling.* Bait utuhnya tertulis sebagai berikut:

> *Dadiya lakunireku/ cegah dhahar lawan guling/ Lan aja kasukan-sukan/ anganggoa sawatawis/ Ala watake wong suka/ suda prayitnaning batin//*
> Artinya:
> Jadikanlah amalanmu seperti itu/ kurangi makan dan tidur/ Jangan gemar berpesta pora/ berpakaianlah sekedarnya/ Buruk tabiat orang yang gemar berpesta pora/ berkurangnya kepekaan batin//

Jika ditengok kembali riwayat perkembangan dan pergulatan pemikiran Kartini, syair tersebut boleh jadi dipengaruhi oleh kakak Kartini, Raden Mas Panji Sosrokartono. Sejak kecil, Sosrokartono gemar melahap karya-karya sastra Jawa, termasuk *Serat Wulangreh*. Tidak menutup kemungkinan Kartini juga membaca

karya sastra tersebut. Saat masih belia, Kartini kerap berdiskusi dengan Kartono. Saat itu Kartono masih sekolah di HBS Semarang. Setiap libur, Kartono pulang.

Ketika pulang ke rumah itulah, Kartini amat senang karena dapat bertukar pikiran dengan kakaknya. Kartini dapat mengeluarkan segala pikiran dan isi hatinya. Sang kakak pun menanggapinya dengan lapang. Bahkan memberi buku-buku yang dianggap cocok untuk menjawab isi hati dan pikiran-pikiran Kartini yang 'liar'. Sebagai seorang ningrat, sebagaimana Kartini, Kartono juga dididik di lingkungan santri. Sejak kecil ia rajin mengaji. Saat beranjak dewasa Kartono melahap karya-karya sastra Jawa, serta gemar puasa dan tirakat.[142]

Namun sayangnya, Kartini harus berpisah dengan kakak kesayangannya itu. Usai menamatkan pendidikan HBS di Semarang, Kartono melanjutkan kuliah di Belanda. Tetapi kepergian sang kakak tidak menjadi soal bagi Kartini. Ia tetap terus belajar, melalui surat-suratnya, diskusi-diskusi mencerahkan dengan seorang teman Kartono yang ia jumpai di Pendopo Demak, serta tentu saja melalui buku-buku dan surat kabar seperti *de Locomotief* yang bisa Kartini jangkau selama masa pertumbuhannya. Kartini juga mengaku sangat terbantu dengan ayahnya yang visioner, yang memutus kebiasaan yang telah lama berlangsung. Berkat ayahnya, Kartini bisa sekolah, tidak seperti perempuan-perempuan lainnya. Hal ini ia sampaikan dalam suratnya 27 April 1902 kepada van Kol.

Kartini juga membaca buku-buku filsafat dan sastra, serta buku-buku lain yang diberikan oleh kakaknya, dan ini turut mempengaruhi pikiran-pikirannya. Termasuk buku-buku pemberian para sahabat pena di kemudian hari.[143] Dalam suratnya kepada Tuan Abendanon tanggal 15 Agustus 1902, Kartini bahkan mengakui bahwa surat-menyuratnya dengan Nyonya Abendanon, Van Kol, dan Dr. Adriani telah memberikan perubahan yang berarti dalam pemikirannya.

Satu hal menarik yang Kartini ungkapkan antara lain surat kepada Tuan Abendanon pada tanggal 17 Agustus 1902. Kartini bercerita, ada seorang wanita tua yang menawari koleksi bukunya kepada Kartini. Buku-buku yang ditawarkan berupa naskah kuno Jawa, dan banyak yang ditulis dengan huruf Arab (pegon). Persisnya, sebagian dari naskah-naskah tersebut berbentuk puisi dan bisa dinyanyikan (macapat), dan berisi wejangan-wejangan yang bijak lagi indah. Sejak saat itu Kartini mengaku mulai belajar dan menulis lagi. Ia juga bercerita bahwa saat itu buku-buku Jawa sangat sulit didapat karena kebanyakan ditulis tangan, hanya sedikit yang cetak. Menurut Kartini, isi buku-buku itu amatlah indah,

[142] Soeroto, Sitisoemandari. (1986). *Kartini Sebuah Biografi.* Jakarta: Gunung Agung. Tentang pengakuan atas sang kakak yang banyak membantunya, baca surat Kartini kepada Tuan Abendanon tanggal 17 Agustus 1902.

[143] Rak yang penuh dengan buku-buku pemberian dari Kartono, Tuan Abendanon, Nyonya Abendanon dan Dr. Adriani, dikisahkan Kartini dalam suratnya kepada Tuan Abendanon, tanggal 21 November 1902.

meskipun sulit, tetapi berisi bahasa rasa yang ditulis dengan puisi dan berisi ajaran kebajikan. Dan Kartini pun mengajak Tuan Abendanon untuk ikut mempelajarinya.

Sejak kecil, Kartini sebagaimana saudara-saudaranya yang lain sudah mengaji di rumahnya. Ayahnya mendatangkan seorang guru ngaji, meskipun di kemudian hari Kartini protes karena sang guru ngaji sekadar mengajarinya membaca Al-Quran tanpa mengetahui artinya. Sebagai bangsawan, Kartini juga punya darah santri. Kakeknya, Kiai Haji Madirono, merupakan seorang guru agama di Telukawur, Jepara. Kartini dan saudara-saudaranya adalah bangsawan Jawa yang hidup dalam nuansa keagamaan Islam yang dipeluk oleh orang Jawa, yang lekat dengan praktik-praktik ritual dan tradisi yang tumbuh dan berkembang di zamannya.

Hal ini nampak antara lain dalam surat Kartini kepada Mrs. Booij-Boissevain tanggal 21 Maret 1902. Kartini menjelaskan ritual pernikahan kepada Boissevain secara detil. Mulai dari riasan paes ageng, prosesi pernikahan meliputi tata cara adat, meliputi sesaji, dupa, gamelan, bunga-bunga, busana, hingga rangkaian upacara slametan. Saat pernikahan saudaranya, Kartini terlibat di dalamnya.

Melalui surat-suratnya, dapat diketahui bahwa Kartini adalah seorang muslimah yang kritis, berpikiran terbuka, moderat, pluralistik, dan humanis. Sebagai kaum elite, dirinya tidak ingin disembah-sembah layaknya elite bangsawan pada umumnya. Kartini ingin dicintai sebagaimana orang pada umumnya, dan tidak ditakuti, ia mendambakan kebebasan, kesetaraan dan persaudaraan. Hal ini antara lain tercermin dalam suratnya kepada Tuan Abendanon tanggal 17 Agustus 1902.

Banyak yang mengaitkan ungkapan "Habis Gelap Terbitlah Terang" terinspirasi dari surat Al-Baqarah ayat 257 yang berbunyi *orang-orang beriman dibimbing Allah dari gelap menuju cahaya.* Istilah ini juga dianggap oleh sebagian orang berkat pertemuan Kartini dengan Kiai Sholeh Darat. Istilah tersebut memang banyak disebut oleh Kartini dalam surat-suratnya kepada para sahabat pena.

Sebetulnya, awal mula istilah tersebut populer berkat Armijn Pane menerjemahkan surat-surat Kartini yang telah dikumpulkan Tuan Abendanon berjudul *Door Duisternis Toot Licht.* Pane lalu menerjemahkannya menjadi *Habis Gelap Terbitlah Terang.* Buku ini terbit pada 1911.

Jika dicermati kembali isi surat-surat Kartini, cita-cita untuk menyalakan pijar cahaya atau menghadirkan terang selalu ia kumandangkan dalam surat-surat yang ditulis, bahkan dari surat yang paling awal. Misalnya surat Kartini kepada Zeehandelaar pada 25 Mei 1899. Istilah gelap, cahaya, atau yang sebagian orang sebut dengan terang, Kartini gunakan untuk menggambarkan dinamika pengembaraan intelektualnya. Ketika menemui petunjuk atau kemudahan dalam suatu hal, ia menyebutnya sebagai cahaya. Begitupun sebaliknya.

Sebagai catatan di sini, cukup sulit menyimpulkan penyebab transformasi pemikiran Kartini: tentang Islam, tentang poligami, tentang kesetaraan, dan tentang banyak hal. Sejak kecil, Kartini mengalami banyak hal. Berjumpa dengan banyak hal. Membaca banyak hal dan belajar tentang banyak hal. Pemikiran Kartini tidak bisa diklaim berkembang ataupun bertransformasi berkat satu hal saja: berkat Sosrokartono, naskah-naskah Jawa dan pegon, buku-buku, surat kabar, atau perjumpaannya dengan orang-orang sekeliling maupun melalui surat-suratnya dengan orang-orang Belanda. Terutama kaitannya dengan Kiai Sholeh Darat, yang masih perlu penelitian lebih cermat.

Kartini adalah Kartini. Manusia perempuan bangsawan yang hidup di tengah kesewenang-wenangan penjajah dan kungkungan tradisi yang feodal. Kartini hidup pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Di akhir kehidupan Kartini, muncul banyak kritik terhadap Belanda dari kalangan internasional akibat kelakuannya yang dianggap semena-mena terhadap daerah jajahan. Ratu Belanda lalu menetapkan kebijakan kebijakan Politik Etis pada 17 September 1901 sebagai upaya balas budi dan turut memikirkan nasib kalangan pribumi.

Tetapi penerapan kebijakan ini bagaikan sekali mendayung dua pulau terlampaui. Ada misi terselubung dari Belanda untuk mengalihkan perhatian kaum bumiputera dari paham Islam dan paham pan-Islamisme yang sedang bergejolak di Timur Tengah waktu itu.[144] Meskipun begitu, kaum bumiputera juga dapat mengambil hikmah. Akses menjadi terbuka. Pendidikan Eropa bisa dinikmati kaum bumiputera. Begitu juga Kartini. Ia bisa berkorespondensi dengan orang-orang Belanda, terlebih statusnya sebagai bangsawan. Meskipun awalnya ia terkurung oleh tradisi feodal, Kartini tetaplah mempunyai keistimewaan ini dan itu.

Dengan begitu Kartini dapat memperjuangkan visi pembebasan dan kesetaraan yang ia dambakan, sebagaimana yang terekam dalam surat-suratnya. Tak hanya mendirikan sekolah batik dan lukis di belakang rumah dinas ayahnya, Kartini juga memperjuangkan nasib kaum bumiputera bidang ekonomi. Melalui jejaring pertemanan sahabat pena, Kartini mempromosikan karya-karya ukir masyarakat Jepara ke Belanda. Hal ini antara lain tercermin dalam surat Kartini kepada Abendanoon tanggal 1 Januari 1901. Sebagai seorang bangsawan, Kartini memang sudah seharusnya melakukannya. Tidak ada pilihan lain.

Walau bagaimanapun, penelitian-penelitian yang telah disebutkan di atas—termasuk subbab ini—merujuk pada kumpulan surat yang telah ditulis oleh Kartini saja. Belum menjamah surat-surat jawaban dari para sahabat pena Kartini. Kumpulan surat Kartini yang telah diterbitkan pun terdapat banyak versi. Ada beberapa nomor yang tidak tercantum dalam edisi yang berbeda. Selanjutnya,

[144] Lihat Muchoiyyaroh, Lilis. (2019). Rekonstruksi Pemikiran Kartini tentang Keagamaan untuk Memperkuat Integrasi Nasional. Indonesian Historical Studies, 3(1). Hlm. 58-73; bandingkan dengan Kahin, George McTurnan. (2013). Nasionalisme dan revolusi Indonesia. Depok: Komunitas Bambu.

penelitian tentang Kartini tentunya membutuhkan kerja lebih keras dan lebih komprehensif.

BAB II
SASTRA SUFISTIK DALAM KARYA-KARYA KIAI SHOLEH DARAT

A. Tentang Sastra Sufistik

Sejumlah penelitian tentang Kiai Sholeh Darat dan karya-karyanya telah dilakukan. Namun dari sekian penelitian tampak belum ada yang mengangkat tentang sastra sufistik yang dihasilkan Kiai Sholeh Darat. Di antara karya yang ada, memang telah membahas pemikiran dan ajaran tasawuf Kiai Sholeh Darat. Namun, perlu juga diketahui bahwa pewacanaan dan pengajaran tasawuf yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat sebenarnya juga terkait dengan sastra, karena beberapa karyanya yang mengandung nilai-nilai tasawuf diambil atau diangkat dari karya-karya sastra Arab. Dari sinilah dapat dikatakan bahwa Kiai Sholeh Darat termasuk ulama yang turut menyebarkan sastra-sufistik di kalangan masyarakat Jawa. Sebelum dibahas apa saja karya-karya Kiai Sholeh Darat yang masuk kategori sastra sufistik dan bagaimana ia menuliskannya, ada baiknya di sini diulas terlebih dahulu tentang sastra sufistik.

Dilihat dari definisinya, sastra-sufistik, seperti yang dijelaskan Abdul Hadi WM., adalah berbagai jenis karya sastra yang mendapat pengaruh kuat dari sastra sufi atau sastra tasawuf, termasuk sistem pencitraan, penggunaan lambang, dan metafora.[145] Disebut sebagai sastra sufistik karena karya sastra itu secara sederhana mengandung nilai-nilai dan pemikiran-pemikiran tasawuf. Selain itu, dikatakan sebagai sastra sufistik karena karya itu juga mengungkapkan kerinduan sang sastrawan kepada Tuhan, hakikat hubungan makhluk dengan khalik, dan perilaku yang tergolong dalam pengalaman religius.[146] Sementara itu, Bani Sudardi dalam bukunya mengartikan sastra sufistik sebagai karya sastra yang mengandung ajaran sufi. Sudardi dalam hal ini mencontohkan sastra sufistik dalam sastra Indonesia yang menurutnya sudah ada sejak kepenyairan Amir Hamzah, Chairil Anwar, hingga ke Danarto pada 1970-an.[147]

Dengan demikian, secara simplisit, sastra sufistik pada dasarnya adalah sastra yang mengandung dan menyuguhkan ajaran-ajaran tasawuf dan pengalaman sufistik dari seseorang. Hal yang membedakan dari karya lainnya adalah jenis isi dan kandungan serta sudut pandang dari sastra tersebut. Sebuah karya sastra bisa dikatakan sebagai sastra jika (1) berisi nilai-nilai dan pengalaman tasawuf dan/atau menggunakan sudut pandang tasawuf dalam membaca sebuah masalah atau fenomena.

---

[145] Abdul Hadi WM., *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-Esai Sastra Profetik dan Sufistik*. (Jakarta: Pustaka Firdaus),

[146] Puji Santoso, *Sastra* Sufistik: Sarana Ekspresi Asmara Sufi Sastrawan, dalam http://badanbahasa.kemdikbud.go.id (akses:16/08/2020)

[147] *Ibid*

Sastra-sufistik dengan demikian lebih berhubungan pada persoalan-persoalan esoteris, spiritualis dan mistik Islam. Hal ini karena tasawuf sendiri merupakan disiplin ilmu yang lebih *concern* pada dunia mistik-spiritual, termasuk eksplorasi terhadap aspek-aspek teologis yang sifatnya transendental. Dalam dunia Islam sesungguhnya sangat berlimpah karya sastra sufistik. Para tokohnya pun sudah sangat dikenal di berbagai dunia seperti Jalaluddin Rumi, Ibn Arabi, al-Hallaj, Rabi'ah al-Adawiyah, Fariduddin Attar, Ibn Athoillah Assakandari, al-Muhasibi, al-Bushiri dan yang lainnya.

Karya-karya sastra sufistik tersebut memang kebanyakan dihasilkan oleh para sufi. Di antara para sufi itu dalam sejarahnya telah menghasilkan karya-karya sastra yang sangat menakjubkan dalam mengeksplorasi dunia batin atau alam rohani. Karya-karya sastra sufistik itu diproduksi oleh para sufi dalam beragam bentuk, ada yang dalam bentuk syair atau puisi, prosa juga dalam bentuk aforisme atau pernyataan-pernyataan singkat. Karya sastra sufistik pertama yang secara sistematis mengelaborasi prinsip-prinsip dan ajaran-ajaran tasawuf berasal dari abad ke-10; tetapi sebelum abad 10 sesungguhnya sudah banyak karya-karya sastra yang mengumandangkan nilai-nilai sufistik.

Para sufi semacam al-Muḥāsibī misalnya telah menulis tentang pendidikan spiritual, lalu al-Ḥallāj telah melahirkan renungan-renungan mendalam yang diungkapkan dalam bahasa yang tinggi, serta banyak Sufi yang menggunakan puisi untuk menyampaikan pengalaman mereka tentang misteri yang sungguh mempesona.[148] Dengan demikian, tasawuf atau praktik sufisme sesungguhnya turut memberikan inspirasi dan kontribusi besar dalam dunia sastra. Banyak karya sastra yang lahir dari perenungan sufistik atau terinspirasi dari ajaran-ajaran tasawuf.

Sumbangsih terbesar tasawuf bagi sastra Islam adalah puisi, yang dimulai dengan puisi bertema "cinta" dalam dunia Arab-Islam yang berbentuk pendek dan menawan (terkadang dinyanyikan untuk konser mistik, *samāʿ*) yang secara umum karya-karya puisi itu mengungkapkan kerinduan jiwa untuk bersatu dengan yang dicintainya.[149] Puisi mistik-didaktik yang bentuknya panjang (*masnawī*) ditulis untuk memperkenalkan pembaca pada masalah kemenyatuan dan kerinduan melalui alegori dan metafora. Setelah Sanāʾī (meninggal 1131?) dengan karyanya *Ḥadīqat al-ḥaqīqah wa syariat aṭ-ṭariqah* ("Taman Kebenaran dan Hukum Praktik"), maka disusullah karya sastra sufistik terkenal dalam dunia Islam, *Manthiq al-ṭhoir* ("Musyawarah Burung") karya salah seorang tokoh sufi, Fariduddin Aṭṭar dan karyanya Rumi, *Masnawi* (Bait Spiritual).[150] Ketiga sastra sufistik dari tokoh sufi agung ini merupakan sumber yang telah melengkapi penyair selama berabad-abad dengan gagasan dan gambaran yang bersifat supranatural,

[148] "Sufi Literature", in https://www.britannica.com (akses:16/8/2020)
[149] *Ibid*
[150] *Ibid*

mistis dan transenden.[151] Salah satu yang khas dalam puisi sufi adalah *himne* untuk memuji Tuhan yang diekspresikan dalam rangkaian pengulangan.[152]

Selain itu, tasawuf atau dimensi mistik-spiritualis ini juga turut mendorong perkembangan khazanah sastra di berbagai negara, utamanya di negara-negara Muslim. Melalui karya-karyanya para sufi merasa perlu menyampaikan pesan dan pemikiran mereka kepada masyarakat luas dalam bahasa masing-masing. Misalnya para sufi yang ada di Persia, akan mengungkapkan pemikiran sufistiknya itu dalam bahasa Persia. Para sufi yang ada di Turki, mereka mengungkapkannya dalam bahasa Turki. Begitu juga dengan para sufi di Nusantara, mereka telah mengungkapkan pemikiran dan pengalaman sufismenya itu dalam bentuk bahasa Nusantara. Bahkan para sufi yang ada di Jawa, mereka pun mengungkapkan pemikiran dan pengalaman sufismenya dalam bentuk bahasa Jawa dan seterusnya. Artinya, khazanah tasawuf benar-benar mewarnai perkembangan sastra di berbagai negara.

Puisi-puisi atau syair-syair yang bernilai relijius sesungguhnya pertama kalinya dipelopori dan ditulis oleh para sufi, yang berdasarkan khazanah lokalnya seringkali memadukan corak Islam klasik dengan tradisi-tradisi lokal yang populer dan diwariskan dari generasi ke generasi.[153] Puisi-puisi sufi yang mengungkapkan cinta kepada Tuhan dan kemenyatuan yang sifatnya transendental melalui metafora cinta dan persatuan yang profan sering kali mirip dengan puisi-puisi cinta yang bersifat duniawi pada umumnya. Sementara itu pada saat yang sama puisi-puisi yang sifatnya "sekuler", seringkali memanfaatkan kosa kata sufi, sehingga menghasilkan ambiguitas yang dirasakan menjadi salah satu ciri yang paling menarik dan khas.[154]

Hal itu nampak dalam sastra Persia, Turki, dan Urdu, bahkan Jawa. Dengan menggunakan bahasa lokal ini, maka gagasan-gagasan tasawuf bisa masuk ke dalam pikiran dan hati semua orang yang mendengarkan puisi. Salah satu contohnya adalah Manṣūr al-Ḥallāj, seorang sufi-martir di abad ke-10, yang dalam puisi Urdu progresif modern sama populernya dengan para sufi "yang mabuk Tuhan" *(God-intoxicated)*; al-Hallaj telah diubah menjadi simbol penderitaan bagi cita-cita atau ide besar seseorang.[155]

Para sufi memang dikenal sebagai kelompok yang dekat dengan dunia seni dan sastra. Hal ini karena ranah yang digeluti dan digumuli oleh para sufi umumnya adalah ranah spiritual, mistik, esoteris dan imajinatif yang hampir sama dengan ranah seni atau sastra. Tak jarang, hasil pemikiran dan perenungan para sufi itu terkait erat dengan sastra, seni musik, lukis dan sebagainya. Bahkan ritual-ritual

[151] *Ibid*
[152] *Ibid*
[153] *Ibid*
[154] *Ibid*
[155] *Ibid*

para sufi untuk mencapai tingkat spiritualitas puncak juga menggunakan sejumlah piranti seni. Misalnya, dalam tasawufnya Rumi dikenal dengan tarian Darwis dalam berdzikir dan merenungkan Wujud Tuhan. Lalu ada ritual sufi yang menggunakan alunan musik dan sebagainya.

Md. Rajibul Hasan menyatakan bahwa beberapa tarekat sufi terlibat dalam upacara dzikir ritual, liturgi yang mungkin termasuk pembacaan, nyanyian, musik instrumental, tarian, kostum, dupa, meditasi, ekstasi, dan kesurupan.[156] Di antara contoh-contoh ritual sufi yang menggunakan instrumen seni tersebut adalah *hadhrah* yang merupakan jenis dzikir yang dipraktikkan terutama di dunia Arab. Kata *Hadhra* berarti "hadir atau kehadiran" dalam bahasa Arab. Kemudian ada juga yang namanya Qawwali yang merupakan bentuk musik sufi yang umum di Pakistan, India, Bangladesh, Afganistan, Iran dan Turki. Sejumlah tokoh modernnya termasuk Nusrat Fateh Ali Khan dan Sabri Brothers. Amir Khusro, murid Nizamuddin Auliya, dari Ordo Chishti, dipercaya sebagai penemu Qawwali pada abad ke-14.[157]

Lalu *Sama* atau *Sema* '(bahasa Arab "mendengarkan") yang menunjuk pada praktik sufi yang dapat melibatkan musik dan tarian. Dalam budaya Uyghur, lanjut Hasan, tradisi ini termasuk bentuk tarian yang juga aslinya terkait dengan ritual Sufi. Selain itu ada juga Khalwa, sebuah tradisi sufi yang mengacu pada bentuk retret yang dulunya tersebar luas tetapi sekarang kurang umum.

Jadi pada prinsipnya, dunia sufi sesungguhnya sangat erat dan dekat hubungannya dengan dunia seni, termasuk dengan sastra. Karena itu wajar kalau para sufi dalam dakwah dan perilaku keagamannya tidak kaku, melainkan luwes, halus dan inklusif. Tujuan dari ungakapan puitik *(poetical expression)* dengan ungkapan mistik (*mystical expression)* ini berbeda, namun melalui syarat-syarat tertentu kedua ekspresi itu nampak saling melengkapi bahkan identik.[158] Persamaan antara ungkapan puitis dengan ungkapan sufistik di antaranya yang paling umum adalah penggunaannya terhadap simbol dalam mengungkapkan pengalaman-pengalaman subtil yang mencoba menghindari konseptualisasi melalui logika yang rigid dan kering. Sebagaimana pandangan puitik yang tidak bisa ditangkap melalui paradigma rasional biasa, ekspresi mistis atau sufistis juga menghindarkan diri dari reduksi ke dalam sejumlah proposisi atau penjelasan yang konkret dan tanpa kontradiksi.[159]

Dalam konteks Islam, dan tidak menutup kemungkinan di dalam tradisi lainnya, ungkapan puitik seringkali dipakai untuk mengeksprersikan pengalaman-pengalaman mistik-spiritual yang disebut dengan pengalaman sufistik. Dari sinilah sastra sufistik dalam dunia Islam itu muncul. Karena dalam praktiknya, para sufi di

[156] Md.Rajibul Hasan, *Sufism*, dalam http://allrfree.blogspot.com (14/10/2009)
[157] *Ibid*
[158] Alexander Kynsh, *Islamic Mysticism*, (pdf), (akses:16./8/2020), hlm.150
[159] *Ibid*

dunia Islam mengungkapkan pengalaman-pengalaman atau renungan-renungan sufistiknya dengan mengggunakan sastra, baik berupa puisi, syair, pernyataan-pernyataan pendek, prosa dan sejenisnya. Kalau pun di antara para sufi itu menjelaskan pemikiran dan gagasan-gagasan sufistiknya dengan menggunakan penjabaran yang rasional, unsur-unsur sastra pun tetap melekat, misalnya mereka tetap menggunakan metafor-metafor atau simbol-simbol dalam mengungakpakan pemikiran tasawufnya.

Karena memang orientasinya adalah kepada dunia transenden atau dunia esoteris-mistis, maka seperti dikatakan oleh Abdul Hadi W.M. bahwa sastra sufistik dapat juga disebut sastra transendental. Apa yang dipaparkan dan disampaikan oleh para penulis sastra sufistik adalah pengalaman-pengalaman transendental dan metafisikal, seperti kerinduan kepada Tuhan, penyatuan diri dengan Yang Maha Wujud, hal-hal yang merusak jiwa dan hati, keindahan surgawi dan sejensinya. Pengalaman-pengalaman transenden para sufi itu jelas bukan pengalaman sehari-hari yang dijalani manusia pada umumnya. Sastra-sastra sufistik ini juga banyak ditemukan dalam khazanah sastra di Indonesia, dalam beragam bahasa lokal, baik yang klasik maupun modern.

Abdul Hadi W.M. juga menegaskan bahwa kecenderungan sastra sufistik dalam konteks modern di Indonesia mulai semarak tahun 1970-an hingga tahun 1980-an. Banyak para penyair Indonesia modern yang memproduksi karya-karya sastra yang berisi nilai-nilai sufisme. Gerakan para sastrawan yang mengusung tema "kembali ke akar, kembali ke sumber", juga oleh sebagian pihak dinilai sebagai bentuk gairah sastra sufistik. Sebab, sebagaimana diungkapkan oleh Danarto, apa yang dimaksud dengan 'kembali ke akar dan kembali ke sumber' tiada lain kembali ke hal yang bersifat azali dan abadi, yakni Tuhan itu sendiri. Banyak sastrawan lain di Indonesia, baik yang berlatar belakang santri maupun yang tidak, secara sadar atau tidak, mereka telah menghasilkan karya sastra sufistik.

Sastra sufistik, menurut Abdul Hadi W.M. bagaimanapun tak bisa disangkal keberadaannya sebagai bagian penting dari keseluruhan khazanah intelektual Islam, sekaligus merupakan salah satu dari warisan Islam yang masih relevan hingga kini. Selama beberapa puluh tahun, khususnya di Indonesia, khazanah sastra sufistik yang kaya itu telah diabaikan oleh kaum terpelajar Muslim dan jarang dijadikan bahan kajian para sarjana.

Akan tetapi, bersamaan dengan tumbuhnya minta terhadap tasawuf sejak awal 1980an, maka tumbuh pula minat kaum menengah dan terpelajar Indonesia untuk mengkaji teks-teks tasawuf dan wacana sastra sufi.[160] Sebelumnya, selama kurang lebih tiga dasawarsa sejak awal 1970-an, telah muncul di kalangan para

[160] Abdul Hadi WM., *Sastra Indonesia dan Tradisi Sufi Nusantara*, (Makalah) di https://elpoesya.wordpress.com (5/1/2015)

sastrawan Indonesia sebuah kecenderungan sufistik dalam karya-karya sastranya. Kecenderungan ke ranah tasawuf ini bisa dilihat dari sejumlah sastrawan dan penulis terkemuka di Indonesia seperti Danarto, Kuntowijoyo, Sutardji Calzoum Bachri, Hamid Jabbar, D. Zawawi Imron dan yang lainnya.

Apakah kecenderungan para sastrawan yang mengusung tema-tema dan semangat sufistik itu secara otomatis menjadikan karyanya disebut sebagai sastra sufi? Bagi Abdul Hadi WM., karya para sastrawan itu tidak secara otomatis dapat disebut sufi, termasuk Sunan Bonang, Hamzah Fansuri, Syamsudin Sumatrani, Syekh Yusuf Makasari, Raja Ali Haji dan KH. Hasan Mustafa. Namun, karena jejak estetika yang terpendar di dalam karya-karya para sastrawan-sufi itu membuktikan bahwa sastra sufi sesungguhnya masih relevan sebagai sumber rujukan, inspirasi atau ilham bagi kreasi sastra di era-era sekarang maupun yang akan datang.

Secara umum sastra sufistik, dalam pandangan Abdul Hadi WM., lebih banyak mengungkapkan jenis-jenis pengalaman kerohanian seorang sufi dalam laku mereka untuk mencari kebenaran hakiki, atau keadaan-keadaan jiwa yang mereka alami dalam menempuh jalan kerohanian di jalan tasawuf atau cinta ilahi. Di setiap terminal atau tahapan perjalanan rohani itu, seorang sufi berusaha mengungkapkan keadaan jiwa dan pengalaman-pengalaman spiritual yang mereka jumpai, lalu mengungkapkan penafsirannya ke dalam ekspresi estetis sastra.[161]

Para sufi itu, kata Abdul Hadi WM, dalam mengungkapkan pengalaman mistik atau laku sufistiknya banyak menggunakan tamsil-tamsil dan perumpamaan-perumpamaan simbolik dan imajinatif. Para sufi jarang sekali menggunakan bahasa yang logis, artikulatif dan konkret dalam mengekspresikan pengalaman spiritualnya. Karena bisa jadi pengalaman sufitik atau pengalaman mistik yang dialami oleh para sufi itu hanya mampu ditangkap melalui bahasa simbolik atau metaphor dan sulit sekali diartikulasikan secara konkret kedalam struktur bahasa verbal.

Tamsil-tamsil atau perumpamaan-perumpamaan simbolik yang dijadikan sarana untuk mengungkapkan gagasan atau pengalaman kesufian para sufi tersebut tak jarang diambil dari al-Qur`an atau kisah-kisah dalam al-Qur`an. Ada yang diambil dari sejarah masa lampau jauh sebelum Islam hadir, juga ada yang diambil dari cerita-cerita rakyat, legenda-legenda, budaya lokal dan peristiwa semasa yang penting.[162] Bahkan tak jarang, tamsil-tamsil bahasa-bahasa simbolik itu banyak diangkat dari alam lingkungan sekeliling dan kehidupan sehari-hari masyarakat.[163] Jika merujuk pada penjelasan Abdul Hadi WM ini maka bisa diketahui bahwa para sufi juga melakukan semacam vernakularisasi dalam ekspresi estetika sufistik

[161] *Ibid*
[162] *Ibid*
[163] *Ibid*

mereka, di mana mereka mengungkapkan pengalaman mistik dan transendennya itu dengan menggunakan bahasa lokal masyarakat setempat.

Karena ilham penulisan sastra sufi dan struktur estetikanya lebih banyak didasarkan pada kandungan falsafah perenial Islam yang sifatnya universal– terutama dalam gagasan cinta (‘isyq dan mahabbah), makrifat, iman, penglihatan rohani, hakikat manusia sebagai khalifah Allah di bumi dan hamba-Nya, akibat-akibat buruk cinta berlebihan pada dunia dan gagasan lain yang serumpun, maka wajar jika pesan moral dan nilai-nilai kerohanian para sastrawan sufi selalu relevan, aktual dan melampaui zamannya.[164]

Coraknya yang seperti ini membuat sastra sufistik kemudian juga sesuai dengan modernitas, mengingat modernisme juga melahirkan ekses-ekses budaya yang negatif dan destruktif. Kehampaan rohani dan spiritual yang melanda manusia modern akibat tekanan dan hegemoni kebudayaan materialistik, mengakibatkan manusia modern dilanda kebingungan, stres, frustasi, dekadensi moral dan sebagainya sehingga menjadikan sastra sufistik kian menemukan relevansinya di mata beberapa penulis yang akrab atau bergelut dengan tasawuf.[165]

Dalam konteks Indonesia, sastra sufistik sampai sekarang masih bergaung. Puisi-puisi dan syair-syair yang bernafaskan tasawuf masih bermunculan, meskipun mengalami pasang surut. Akan tetapi corak sastra sufistik di Indonesia ini nampaknya sulit untuk hilang begitu saja karena para sastrawan yang mempunyai kecenderungan ke dunia sufisme juga terus bermunculan dari periode ke periode. Hal ini terutama karena di Indonesia banyak pesantren dan kampus-kampus Islam yang mengajarkan secara intensif tentang tasawuf. Bahkan sastra sufistik ini di abad 19, telah menjadi primadona melalui tokoh utamanya, Ranggawarsita.

B. Geliat Sastra Sufistik di Nusantara dan Jawa

Sastra sufistik di Nusantara sudah lama eksis dan turut mewarnai pola sosial-keagaman masyarakat di dalamnya. Bukan hanya itu, sastra sufistik yang berkembang di Nusantara juga turut berkontribusi terhadap khazanah kasusastraan di kepuluan ini dari generasi ke generasi; dari masa klasik hingga era kontemporer. Bahkan bisa dikatakan bahwa terkait dengan sejarah Islam di Nusantara, sastra sufistik merupakan khazanah kebudayaan yang tua karena keberadaannya hampir beriringan dengan perkembangan Islam di Nusantara. Dalam konteks Nusantara, munculnya sastra sufistik merupakan dampak langsung dari penyebaran agama Islam yang semakin meningkat secara ekstensif. Para wali, ulama dan guru tasawuf tercatat menjadi ujung tombak penyebaran agama Islam di Nusantara.

---

[164] *Ibid*
[165] *Ibid*

Sejak di masa-masa awal penyebaran Islam di Nusantara, kaum ulama dan para sufi itu memainkan peranan penting dalam memproduksi karya-karya tulis yang berisi seputar keislaman dan sastra sufi yang bercorak Melayu. Karena itu tak heran jika dimensi tasawuf memberikan warna dominan terhadap perkembangan sastra Melayu yang pengaruhnya masih bisa dirasakan sampai sekarang. Peran penyebaran sastra sufistik di Nusantara tersebut sejak kelahirannya terus berkembang dan menyebar semakin luas di seluruh Nusantara paling tidak hingga akhir abad ke-19 M. Karya para penyair sufi itu bahkan masih meninggalkan jejak dan pengaruh dalam kesusastraan Indonesia modern hingga akhir abad ke-20 M.[166]

Jika merujuk pada sejarahnya, sastra sufistik di Nusantara atau di kepulauan Melayu ini antara lain mulai muncul sejak abad 16 dan 17 M. Salah satu tokohnya yang terkenal adalah Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri, seorang ulama, sufi dan sastrawan yang lahir di Barus pada pertengahan abad ke-15 dan meninggal di Mekkah pada 1527, dikenal sangat menguasai ilmu-ilmu keislaman, termasuk bahasa dan sastra Arab. Menurut penjelasan Zamakhsyari Dhofier, Hamzah Fansuri diperkirakan meninggalkan kampung halamannya, Barus, untuk melanjutkan studinya ke Pasai, sebuah kawasan yang di masa itu menjadi pusat perdagangan dan peradaban baru di samping Malaka. Namun ketika Pasai diduduki oleh Portugis, Hamzah Fansuri diduga segera meninggalkan kota itu untuk pergi ke Mekkah yang kemudian disusul oleh santrinya, Syekh Nurullah, pada 1521.[167] Sekitar enam tahun kemudian Hamzah Fansuri meninggal dunia di tanah suci tersebut.

Hamzah Fansuri dikenal sebagai pelopor sastra sufistik Melayu di Nusantara karena syair-syairnya banyak diperbincangkan dan menjadi rujukan sastrawan-sastrawan pada periode berikutnya. Ia diakui sebagai salah seorang ulama pujangga Islam yang sangat populer, terutama pada sekitar abad 16 dan 17 M. Bahkan hingga sekarang ini, namanya masih terpahat kuat dalam lembaran-lembaran sejarah kesusasteraan Melayu dan Indonesia.

Selain dikenal sebagai ulama dan penyair, Hamzah Fansuri juga dikenal sebagai tokoh sufi di Nusantara, sehingga tidak mengherankan jika karya sastranya mengandung makna spiritualitas dan mistisisme berdasarkan ajaran-ajaran dan nilai-nilai Islam. Sebagian besar pakar sejarah Islam mencatat bahwa Hamzah Fansuri termasuk tokoh sufi yang satu aliran dengan al-Hallaj, tokoh sufi yang cukup kontroversial, sehingga wajar jika Hamzah Fansuri juga banyak mendapat kritik dan perlawanan yang tak kalah keras dari golongan yang tidak sepaham dengannya.[168] Fansuri sendiri merupakan nama yang dinisbatkan pada daerah

[166] Abdul Hadi W.M., *Sastra Melayu Bercorak Tasawuf: Pengelompokan dan Estetikanya*, (Artikel) (Diakses: 22/11/ 2009)
[167] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2011), hlm.32
[168] Islamramah.co (akses: 17/08/2020)

"Fansur", sebutan orang-orang Arab terhadap Barus, sekarang merupakan sebuah kota kecil di pantai barat Sumatera yang terletak antara kota Sibolga dan Singkel.[169] Sayangnya, hingga sekarang belum ditemukan bukti yang valid mengenai tempat dan waktu kelahiran Hamzah Fasuri.

Ketika berada di Pasai, Hamzah Fansuri, kata Dhofier, telah menulis sejumlah buku-buku keislaman, prosa dan puisi yang bermutu tinggi,[170] dari sisi spiritualitas. Proses kreatif Hamzah Fansuri ini kemudian diteruskan oleh para muridnya seperti Syamsuddin As-Sumatrani, Abdurrauf As-Singkili, Nuruddin Ar-Raniri dan para santrinya yang lain.[171] Hamzah Fansuri menghasilkan banyak karya terutama di bidang sastra-sufistik. Meski demikian, ia juga menghasilkan karya-karya ilmiah. Di antara karyanya adalah *Asfarul 'Arifin fi Bayani,'Ilmiassuluki wa at-tauhid*, *Kitab Syarbun 'asyiqin, kitab Al-Muhtadi*, *Kitab Ruba'i Hamzah Fansuri* dan yang lainnya. Karya-karya Hamzah Fansuri, termasuk sastra sufistiknya, menarik banyak minat para intelektual baik yang berasal dari Barat maupun Timur.

Sebelum kemunculan Hamzah Fansuri dengan sejumlah karyanya, masyarakat Melayu biasanya mempelajari agama dan tasawuf dari kitab-kitab Arab klasik dan Persia.[172] Lalu Hamzah Fansuri mulai mempelopori hadirnya penulisan puisi-puisi yang bercorak filosofis-sufistik.[173] Kedalaman pusi-puisi sufistik Hamzah Fansuri amat sulit ditandingi oleh penyair manapun di zamannya, bahkan para penyair setelahnya. Ia adalah orang pertama yang memperkenalkan syair puisi empat baris dengan sekema sajak akhir a-a-a-a.[174]. Epistemologi irfani sangat kuat dalam pemikiran Hamzah Fansuri. Corak epistemologi ini tercermin dalam sejumlah karyanya mulai filsafat, sastra bahkan tafsir. Karenanya, ia juga disebut-sebut sebagai sosok ulama sufi di Nusantara yang mempelopori penerapan metode ta'wil atau hermeneutika kerohanian.[175]

Manuskrip-manuskrip Melayu klasik yang lahir di akhir abad ke-16 M hingga abad ke-19 M jumlahnya luar biasa melimpah, dengan beragam jenis dan isinya. Di antaranya adalah manuskrip yang bergenre sastra-sufistik yang membicarakan beragam tema keislaman seperti mengisahkan tentang sejarah Nabi Muhammad Saw, hikayat Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad, hikayat tokoh-tokoh Islam, dan lain-lain, sehingga karya-karya sastra di Nusantara pada abad 16 hingga 19 tersebut jelas lebih banyak bernafaskan Islam,[176] terutama Islam yang bersifat sufistik.

---

[169] *Ibid*
[170] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:*……..hlm.33
[171] *Ibid*
[172] Islamramah.co (akses: 17/08/2020)
[173] *Ibid*
[174] *Ibid*
[175] *Ibid*
[176] Badrul Munir Chair, *Sastra Sufistik di Nusantara*, (Makalah) dipresentasikan dalam Forum Diskusi (10/3/2014)

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa pada periode-periode awal, tonggak kesusastraan di Nusantara justru diawali oleh sastra-sufistik. Sebagian besar karya-karya yang diterbitkan pada masa awal-awal kemunculan Islam di Nusantara lebih banyak diwarnai bahkan didominasi oleh karya-karya yang sangat kental kadar sufismenya.[177] Tradisi sufistik di Nusantara yang memancar dalam karya-karya sastra Nusantara ini kemudian memberikan pengaruh signifikan terhadap para penyair Melayu di masa itu, terutama karya-karyanya Hamzah Fansuri sebagai salah seorang pelopornya.

Karena perannya yang besar dalam menanamkan dan mempelopori tradisi sastra-sufistik yang mempunyai pengaruh besar selama berabad-abad di Nusantara, Hamzah Fansuri tercatat sebagai sosok perintis sastra beraliran sufi yang pada masa itu tergolong baru. Seperti dituturkan Abdul Hadi WM., sastrawan-sufi Hamzah Fansuri berhasil merintis tradisi baru di kepulauan Nusantara ini, khususnya bidang penulisan sastra bercorak Islam, yang mana selama tiga abad karyanya telah memberikan pengaruh mendalam serta menjadi sumber inspirasi bagi para penulis angkatan-angkatan yang muncul kemudian.[178]

Pola dan corak sastra sufistik yang berkembang di Nusantara pada abad 16 hingga 19 tersebut sangat beragam sesuai dengan aliran, ajaran dan doktrin tasawuf yang dianut oleh masing-masing sufi. Abdul Hadi WM mencoba mengklasifikasikan jenis-jenis dan corak sastra sufistik yang bercorak Melayu tersebut menjadi enam kelompok[179]:

1) *Syair Makrifat*. Jenis sastra sufistik ini umumnya merupakan campuran lirik dan sajak didaktis, dan cenderung bersifat naratif. Corak dan jenis ini yang paling masyhur ialah syair-syair Hamzah Fansuri, seperti *Syair Burung Pingai, Syair Sidang Faqir, Syair Laut Ulya, Syair Barus Mekkah, Syair Sidang Asyik, Syair Ikan Tongkol, Syair Thayr al-Uryan*, dan yang lainnya.
2) *Syair Pujian Kepada Nabi Muhamad Saw*. Sastra ini juga dimasukkan ke dalam sastra sufistik karenakarya seperti ini memang ditulis oleh para sufi dengan menggunakan spirit dan simbol-simbol sufisme. Misalnya para sufi yang mengarang karya ini mengumpamakan Nabi Muhammad Saw. laksana Matahari yang menerangi dunia, bulan purnama, kekasih Tuhan, cahaya yang menerangi dunia, pecinta yang mengundang kerinduan dan sebagainya.
3) *Ratib atau Hagiografi Sufi*. Karya sastra sufistik jenis ini lebih banyak ditulis dalam bentuk prosa berirama dan ada yang ditulis dalam bentuk

[177] *Ibid*
[178] Abdul Hadi WM., *Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001) hlm. 3-4
[179] Abdul Hadi W.M., *Sastra Melayu Bercorak Tasawuf: Pengelompokan dan Estetikan*ya, (Artikel) (Diakses: 22/11/ 2009)

prosa. Yang berbentuk prosa, karya ini dinamai dengan hikayat. Dalam bentuk prosa berirama, karya sastra sufistik jenis yang terkenal di antaranya adalah *Ratib Syekh Saman, Ratib Syekh Hamzah Fansuri, Ratib Syekh Naqsaband* dan sejenisnya. Sementara itu yang dalam bentuk prosa bisa diwakili oleh karya-karya semacam *Hikayat Luqman al-Hakim, Hikayat Rabi`ah al-Adawiyah, Hikayat Abu Yazid al-Bhistami, Hikayat Mansur al-Hallaj* dan yang lainnya.

4) *Alegori sufi atau kisah perumpamaan sufi*. Karya sastra sufistik jenis ini lebih berupa gubahan atau saduran. Para penulis sufi dalam sejarahnya juga banyak menggubah cerita-cerita yang tergolong dalam roman atau pelipur lara menjadi alegori sufistik. Gubahan dari cerita rakyat atau hikayat ke alegoris sufistik ini digunakan oleh para sastrawan-sufi untuk menjelaskan tahapan-tahapan perjalanan ruhani yang mereka alami secara simbolik. Dalam sastra Melayu, cerita rakyat atau hikayat yang digubah menjadi alegori sufi antara lain ialah *Hikayat Inderaputra*, *Hikayat Syah Mardan, Hikayat Isma Yatim, Hikayat Badr al-Asyiq, Taj al-Muluk* dan sejenisnya.
5) *Risalah Tasawuf*. Karya sastra sufistik jenis ini umumnya dimasukkan ke dalam kelompok 'Sastra Kitab'. Di dalam dunia Islam, termasuk yang ada di Nusantara, banyak para ulama sufi papan atas menulis risalah-risalah tasawuf untuk menjelaskan pemikiran atau aliran tasawuf mereka, begitu pula metode dan praktiknya. Sejumlah sufi Nusantara yang sangat masyhur sebagai penulis risalah-risalah tasawuf ini di antaranya ialah Hamzah Fansuri, Syamsudin Pasai, Nuruddin al-Raniri, Abdul Rauf al-Singkili, Yusuf al-Makassari, dan Abdul Samad dari Palembang.
6) *Karangan-karangan prosa*. Sastra sufistik jenis ini lebih berisi aneka macam pandangan dan pemikiran para sufi tentang berbagai persoalan seperti metafisika, proses terjadinya alam semesta, sejarah, akhlak, eskatologi, kematian, kenabian, hermeneutika, psikologi dan tema-tema lainnya. Termasuk dalam kategori ini adalah *Hikayat Kejadian Nur Muhammad, Kitab Seribu Masalah, Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri (Syamsuddin al-Sumatrani), Taj al-Salatin (Bukhari al-Jauhari), Bustan al-Salatin (Nuruddin al-Raniri)* dan seterusnya.

Perkembangan sastra sufistik di Nusantara kemudian juga tumbuh subur di Pulau Jawa. Puncak perkembangan sastra sufistik di Jawa terjadi pada abad 19. Bagaimanapun bangkitnya sastra sufistik di Jawa tak bisa dilepaskan dari pergolakan dan dinamika politik yang terjadi sejak abad 17 ketika Sultan Agung wafat dan digantikan oleh anaknya, Amangkurat I, hingga abad 19 paska terjadinya Perang Jawa (1825-1830). Termasuk lahirnya karya-karya sastra sufistik Kiai

Sholeh Darat tiada lain juga sangat terkait dengan situasi politik di Jawa abad 19, paska berakhirnya Perang Jawa.

Seperti dipaparkan oleh Simuh bahwa paska wafatnya Sultan Agung lalu takhta kerajaan Mataram jatuh ke tangan Amangkurat I (1645-1677), pulau Jawa dilanda huru-hara politik yang berlangsung lama hingga membuat Jawa jatuh ke dalam kekelaman. Berbagai pemberontakan yang terus terjadi dan ditambah dengan campur tangan kaum penjajah ke dalam Kraton membuat kehidupan di Jawa semakin runyam. Keluarga kerajaan saling cakar-cakaran sendiri lalu kaum penjajah memanfaatkan dan mengompori mereka untuk terus berkonflik dan akhirnya berakibat pada terpecahnya keutuhan Mataram.

Pemberontakan yang mula-mula terjadi di era Amangkurat I adalah pemberontakan Trunojoyo dan Karaeng Galesong. Lalu ketika Amangkurat I mati dalam pelariannya karena semakin terdesak oleh kaum pemberontak, ia kemudian digantikan Amangkurat II. Di masa Amangkurat II pemberontakan Trunojoyo semakin membesar dan bertambah kuat karena dibantu oleh Pangeran Kajoran dan Pangeran Puger. Tapi berkat kerjasamanya dengan pihak kolonial Belanda, Amangkurat II mampu menumpas pemberontakan Trunojoyo. Kerja sama dengan pihak Belanda ini harus dibayar mahal oleh Amangkurat II. Sebagai upahnya seluruh wilayahnya yang ada di kawasan Pantai Utara Jawa jatuh ke tangan kekuasaan Belanda.

Pada tahap berikutnya Amangkurat II melakukan pemberontakan terhadap Belanda karena menganggap Belanda tidak adil dalam pengelolaan pelabuhan-pelabuhan yang ada di pesisir utara tersebut. Ia pun secara diam-diam membantu pembenrontakan Untung Suropati terhadap Belanda. Namun tak lama kemudian Amangkurat II meninggal dan digantikan oleh Amangkurat III. Ketika naik takhta, Amangkurat III bukan hanya membantu diam-diam, tetapi secara terang-terangan bersekutu dengan Untung Suropati untuk memberontak Belanda.

Tindakan Amangkurat III bersekutu dengan kaum pemberontak untuk menyerang Belanda ternyata tidak sepenuhnya didukung oleh keluarga besar kerajaan. Sebagian keluarga kerajaan menyatakan tidak setuju atas tindakan Amangkurat III yang berkerjasama dengan kaum pemberontak tersebut. Akhirnya, keluarga yang tidak setuju ini mengangkat raja tandingan, yaitu Pangeran Puger sebagai Susuhunan dengan gelar Pakubuwana I pada 1704. Di sinilah konflik antara keluarga kerajaan semakin meruncing sehingga menjadikan Belanda semakin leluasa untuk memporak-porandakan Kraton. Dalam konflik keluarga kerajaan ini, pihak Belanda mendukung pengangkatan Pangeran Puger sebagai Pakubuwana I. Persekutuan antara Belanda dengan pihak Pakubuwana I ini kemudian berhasil menaklukkan pemberontakan Untung Suropati yang bersekutu dengan kekuatan Amangkurat III. Untung Suropati berhasil dibunuh dan Amangkurat III diasingkan ke Sailan.

Tumpasnya pemberontakan Untung Suropati itu ternyata tidak menghentikan konflik dan perpecahan yang terjadi di Kraton Mataram. Permusuhan dan pertentangan di antara keluarga kerajaan terus berlanjut hingga di masa Pakubuwana II dan melahirkan Geger Pecinan yang dipimpin oleh salah seorang anggota kerajaan: Raden Mas Garindi. Akibat dikalahkan oleh kaum pemberontak inilah, pada 1742 Pakubuwana II bersama keluarga dan bala tentaranya mengungsi ke Ponorogo,[180] lebih tepatnya ke Pesantren Tegalsari pimpinan Kiai Muhammad Besari (Kiai Hasan Besari I). Atas dukungan dan bantuan Kiai Hasan Besari I dan para santrinya, Pakubuwana II berhasil menumpas kaum pemberontak sehingga menjadikan Pakubuwana II pada 20 Desember 1742, pukul 09.15 berhasil dikukuhkan kembali menjadi raja di Kraton Surakarta oleh Belanda.[181]

Paska terjadinya Geger Pecinan itu Kraton Mataram menjadi rusak parah sehingga Kraton yang asalnya berada di Kartasura dipindah ke Surakarta. Berdirinya Kraton baru di Surakarta tidak membuat kondisi kerajaan Mataram stabil. Konflik terus melanda dan pihak kolonial semakin bebas menekan pihak Kraton. Pada akhirnya Kerajaan Mataram akibat konflik internal dan tekanan kaum kolonial terpecah menjadi dua: menjadi Kasunanan Surakarta yang dipimpin oleh Pakubuwana III dan Kasultanan Yogyakarta yang dipimpin oleh Pangeran Mangkubumi.

Di tengah kondisi Kraton yang sudah tak punya kekuatan secara politik dan pemerintahan, serta berada di bawah kooptasi rezim kolonial, pihak istana mulai berpaling ke ranah kultural dan spiritual. Upaya ini seperti dikatakan Simuh sebagai cara untuk mempertahankan Kraton sebagai pusat kebudayaan Jawa.[182] Dari sinilah kemudian kasusastraan Jawa yang bernuansa sufistik banyak bermunculan. Maraknya kehidupan rohani dan kasusastraan Jawa yang kental dengan nilai-nilai tasawuf itu bermula di abad 18 ketika Kraton Mataram dipindahkan dari Kartasura ke Surakarta tepatnya pada 1757.[183]

Tumbuh dan berkembangnya sastra sufistik dalam kultur Jawa itu berlangsung selama 125 tahun yakni hingga wafatnya Raden Ngabehi Ranggawarsita pada 1873 M yang disebut sebagai *pujangga penutup* di Kraton Surakarta, atau lebih tepatnya berakhir pada 1881 dengan wafatnya Arya Mangkunegara IV.[184] Bangkitnya kehidupan rohani dan spiritual di kalangan istana

[180] Daradjadi, *Geger Pecinan1740-1743: Persekutuan Tionghoa Jawa Melawan VOC*, (Jakarta: Kompas, 2013), hlm.1 dan xxxviii
[181]Haris Daryono Ali Haji, *Dari Majapahit Menuju Pondok Pesantren: Santri-Santri Negarawan Majapahit Sebelum Wali Songo dan Babad Pondok Tegalsari*, (Tulungagung: Surya Alam Mandiri, tth.), hlm. 209.
[182] Simuh, *Sufisme Jawa:……*.hlm.181
[183] *Ibid*
[184] *Ibid*

ini kemudian mendorong berkembangnya kasusastraan dan bahasa Jawa yang bercorak sufistik, seni tari, musik dan syair-syair Jawa.[185]

Menurut Simuh, secara umum ada sumber bagi perkembangan kasusastraan Jawa sufistik di abad 18 dan 19 ini. Sumber pertama, kata Simuh, adalah kitab-kitab Jawa Kuno yang kemudian digubah ke dalam bahasa Jawa yang baru. Upaya menggubah bahasa kitab-kitab Jawa Kuno ke dalam bahasa Jawa baru ini dilakukan oleh Yasadipura I dan diteruskan oleh Yasadipura II. Lalu sumber yang kedua bagi kasusastraan Jawa bercorak sufisme itu adalah agama dan tradisi Islam yang telah lama berkembang di Jawa yang berpusat di pesantren-pesantren yang ada di luar istana-istana di Jawa.[186] Literatur-literatur Islam baik yang berbahasa Arab maupun Arab-Pegon yang berisi tentang ajaran-ajaran Islam, terutama tentang tasawuf, telah digubah ke dalam bahasa Jawa dan disesuaikan dengan alam pikiran Jawa.[187]

Dengan demikian, perpaduan antara Islam dan Jawa di abad 19 ini terjalin kembali. Masa perpaduan antara Jawa dan Islam melalui karya-karya sastra Jawa yang bercorak sufistik ini terjadi di masa Ranggawarsita. Ada banyak karya sastra sufistik Jawa yang lahir pada abad 18 dan 19 di antaranya adalah *Serat Centhini* yang dikarang oleh tiga pujangga besar Jawa: Yasadipura II, Ranggasutrasna dan Sastradipura. Lalu ada *Wirid Hidayat Djati* karangan Ranggawarsita, *Serat Wulang Reh* karya Pakubuwana IV dan *Serat Wedhatama* karya Adipati Mangkunegara IV dan yang lainnya.

Pada masa abad 19 itu, terjadinya perpaduan antara Islam dan budaya Jawa turut serta mempengaruhi pola pendidikan kalangan Kraton. Para keluarga priyayi Kraton selain dididik untuk mempelajari kitab-kitab Jawa lama juga dikirim ke pesantren-pesantren untuk mempelajari ajaran Islam. Ranggawarsita misalnya dikirim oleh ayahnya untuk belajar di Pesantren Tegalsari di bawah asuhan Kiai Hasan Besari II. Para keluarga dan pujangga Kraton yang belajar di pesantren-pesantren banyak yang menyerap ajaran-ajaran tasawuf yang kemudian turut mempengaruhi karya-karya mereka dalam dunia kasusastraan.

Karya-karya sastra yang lahir di abad 19 sangat kental nuansa sufistik yang tentunya dibalut dengan budaya Jawa. *Serat Centhini* dan *Wirid Hidayat Djati* misalnya, sangat terpengaruh oleh kitab tasawuf *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Ghazali. Bahkan kitab *Centhini,* kata S. Soebardi, dalam segi tasawuf terpengaruh oleh tiga kitab: *Hulumuddin, Adkia* dan *Insan Kamil* (Ihya' Ulumuddin, Hidayatul Adzkiya' dan Al Insan al-Kamil).[188]

---

[185] *Ibid*
[186] *Ibid*
[187] *Ibid*
[188] S. Soebardi, *Unsur-Unsur Keagamaan Santri Sebagaimana Cerita dalam Kitab Centhini,* (ttp&tth.), hlm.7

Jadi, dalam sejarah perkembangan dan penyebaran Islam di Jawa, dimensi tasawuf (mistisisme Islam) bukan hanya mempengaruhi tatacara beragama masyarakat Jawa, melainkan juga berpengaruh terhadap kasusastraan Jawa. Bapak pendidikan Indonesia, Ki Hajar Dewantara termasuk yang mengakui besarnya pengaruh tasawuf dalam kehidupan masyarakat Jawa. Seperti dikutip oleh Simuh, Ki Hajar Dewantara menyatakan, "*Kehidupan Kita yang tadinya bersifat animistis dan Hinduistis sejak mendalamnya agama Islam bertambah corak dan warnanya. Pada permulaan, yaitu pada zaman kewalian, sifat keislaman amat mementingkan pengajaran serta laku mistik (tasawuf tarekat).*

Berdasarkan tuturan Ki Hajar Dewantara tersebut bisa diketahui bahwa sejak era kewalian, terutama di masa Walisanga, tasawuf merupakan dimensi keislaman yang paling digemari dan disukai oleh masyarakat Jawa, baik sebagai penghayatan dan laku hidup, maupun sebagai dasar untuk berkreativitas, khususnya dalam dunia kasusastraan. Pengaruh tasawuf semakin merasuk ke dalam jantung masyarakat Jawa semasa tumbuh dan berkembangnya bahasa Jawa baru yang ditandai oleh suluk dan primbon yang sangat kental nuansa tasawufnya, di antaranya *Primbon Sunan Bonang, Suluk Wujil, Suluk Sukarsa, Suluk Malang Sumirang* dan sejenisnya.[189]

Pengaruh tasawuf ke dalam kasusastraan Jawa ini juga berlangsung di abad 19. Serat *Centhini* yang telah terpengaruh oleh kitab-kitab tasawuf di atas, juga membicarakan hal-hal esoterisme Islam seperti syari'at, tarekat, hakikat dan ma'rifat. Tema-tema seperti ini jelas tema-tema sufistik yang banyak dijelaskan dalam kitab-kitab tasawuf. Kitab-kitab tasawuf yang digubah oleh Kiai Sholeh Darat juga banyak mengkaji persoalan-persoalan tersebut. Lalu di dalam *Serat Wulang Reh* juga diajarkan tentang *Pamoring Kawulo-Gusti,* dan sebagainya.

Begitu juga di dalam karya-karya sastra karya Ranggawarsita, yang berisi tentang martabat tujuh yang merupakan bagian dari ajaran tarekat termasuk tarekat Syattariyah. Ajaran tersebut juga dibabar oleh Pangeran Diponegoro kepada adiknya, Pangeran Adisuryo. Selain itu, di abad 19 ini, sastra-sastra sufistik ini beredar dalam bentuk *Suluk.* Di antara orang yang turut menghasilkan karya sastra *suluk* adalah Ranggasasmita. Dalam pandangan Nancy, Ranggasasmita merupakan seorang pujangga yang mengarang tembang-tembang sufi atau yang disebut dengan *suluk,* yang sangat berpengaruh. Ranggasasmita merupakan cucu Yasadipura I (1729-1803) dan anak dari Yasadipura II alias Sasatranegara serta adiknya Ranggawarsita Sepuh. Ranggawarsita muda (Pujangga Penutup) merupakan keponakan dari Ranggasasmita. Karyanya yang terkenal dalam bentuk *Suluk* membuat Ranggasasmita juga dikenal sebagai sastrawan besar Jawa.

[189] Simuh, *Sufisme Jawa:……*hlm.187

Istilah *suluk* berasal dari bahasa Arab yang artinya perjalanan di jalur mistik atau spiritual, atau yang disebut juga dengan *tarekat* dalam dunia tasawuf.[190] *Suluk* merupakan karya sastra yang berisi nilai-nilai atau ajaran-ajaran metafisik dalam bentuk puisi tembang yang intinya menjelaskan hubungan antara manusia dengan Tuhan.[191] Di antara karya *suluk* yang terkenal anggitan Ranggasasmita adalah *Suluk Acih.* Suluk ini dikarang oleh Ranggasasmita pada 1815 ketika dirinya konon terdampar di Pulau Sumatra, tepatnya di Aceh.

Dalam kondisi terdampar itu, Ranggasasmita memanfaatkan kondisinya yang tidak menguntungkan tersebut untuk menggubah tembang Jawa yang berisi "ajaran-ajaran" rahasia dari guru sufinya ke dalam bentuk *Suluk* yang kemudian dinamakan *Suluk Acih.*[192] *Suluk Acih* ini berisi 16 atau 17 puisi mistik, dua di antaranya ditandatangai oleh Ranggasasmita yakni *Suluk Acih* yang sebenarnya terdiri atas 324 baris dan *Suluk Martabat Sanga* alias Tembang Martabat Sembilan yang terdiri atas 340 baris.[193]

Puisi-puisi dalam *Suluk Acih* berisi di antaranya tentang susunan tubuh manusia, perkembangan manusia baik secara jasmani maupun rohani, sembilan tingkat wujud dalam diri Nabi Muhammad; hubungan antara Tuhan dengan manusia, hakikat makhluk, penurunan dari maupun proses kembali kepada Tuhan dan sebagainya.[194] *Suluk Acih* juga terkenal luas di kalangan masyarakat Jawa pada abad 19 termasuk di kalangan keluarga Kraton Surakarta.

Jadi, dari penjelasan tersebut diketahui bahwa di abad 19 sastra sufistik benar-benar mengalami perkembangan puncak di kalangan masyarakat Jawa, terutama di kalangan Kraton. Hal ini disebabkan oleh kondisi politik saat itu. Kaum penjajah sudah sedemikian kuatnya dalam mengungkung dan mendominasi struktur politik dan ekonomi masyarakat Jawa terutama di lingkungan Kraton. Ketika politik dan ekonomi sudah dikuasai oleh kaum penjajah, maka yang tersisa di kalangan masyarakat Jawa, termasuk di kalangan istana, adalah kekayaan spiritual dan kultural, termasuk tasawuf. Dari sinilah kemudian marak sastra sufistik di abad 19. Genre sastra sufistik ini, di Indonesia, termasuk di Jawa, masih terus menggeliat hingga belakangan ini dengan pola-pola yang baru.

Jika di abad 19, tokoh-tokoh seperti Ranggawarsita, Ranggasasmita dan sebagainya merupakan pujangga yang menelurkan banyak karya sastra sufistik di kalangan Kraton atau di daerah Jawa pedalaman (Jawa bagian selatan), maka pada masa yang sama Kiai Sholeh Darat juga banyak melahirkan karya sastra sufistik di kalangan pesantren atau di kawasan Jawa pesisiran (Jawa bagian utara). Jika pujangga di wilayah Jawa pedalaman atau di lingkungan Kraton banyak

[190] Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial*……hlm.187
[191] *Ibid*
[192] *Ibid*, hlm.184
[193] *Ibid*, hlm.188
[194] *Ibid*, hlm.189

menggubah dan mengarang karya-karya berbahasa Jawa dengan memadukan nilai-nilai Islam utamnya tasawuf dengan menggunakan aksara Jawa, maka Kiai Sholeh Darat banyak menggubah, menerjemah dan mengarang karya-karya tasawuf yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf pegon.

Bagaimanapun, Kiai Sholeh Darat juga seorang ulama yang hidup di abad 19. Karya-karyanya, termasuk yang berupa sastra sufistik, juga lahir di abad 19 ini. Di masa-masa ini Kiai Sholeh Darat secara intensif mengenalkan karya-karya sufistik kepada masyarakat Jawa, seperti karya Imam Ghazali, *Ihya'Ulumuddin,* karya Ibn Athoillah Assakandari, *Syarah Hikam,* karyan Imam al-Bushiri, *Qasidah Burdah* dan sejenisnya. Tokoh-tokoh sufi ini, terutama Imam Ghazali, juga banyak berpengaruh terhadap para pujangga Kraton seperti Ranggawarsita dalam melahirkan sastra sufistik.

Dengan demikian, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya sosok yang turut bergulat meramaikan sastra sufistik di Jawa abad 19 ketika Kraton Jawa telah kehilangan kedaulatannya dan kaum kolonial semakin kukuh mencengkeramkan kuku penjajahannya di Nusantara dan Jawa. Hanya saja, Kiai Sholeh Darat mengambil pola lain. Ia tidak menuliskan karyanya dengan aksara Jawa, melainkan dengan huruf pegon. Selain itu, satu hal yang penting adalah Kiai Sholeh Darat melahirkan karya-karya sastra sufistik tersebut tidak di dalam Kraton yang barangkali penuh fasilitas dan kelonggaran, melainkan di dalam pesantren yang diasuhnya, Pesantren Darat, yang penuh keterbatasan dan di bawah pengawasan ketat rezim kolonial.

C. Peran Kiai Sholeh Darat Membumikan Sastra Sufistik di Masyarakat Jawa:

1) Pola Penggubahan

Ada banyak pola yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat untuk mengajarkan dan mensosialisasikan sastra sufistik ke tengah masyarakat. Di antara cara yang ia tempuh adalah melalui penerjemahan dan penggubahan. Kiai Sholeh Darat banyak menerjemahkan dan menggubah karya-karya tasawuf berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Di antara karya-karya terjemahan dan penggubahan karya sastra sufistik Kiai Sholeh Darat adalah *Kitab al-Mahabbah wal Mawaddah fi Tarjamati Qouli Burdah,* sebuah kitab yang merupakan terjemahan dan gubahan kitab syair Burdah karya Imam al-Bushiri. Lalu *Kitab Munjiyat,* yang merupakan ringkasan dan gubahan dari kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Ghazali. Ada juga *Matan al-Hikam,* gubahan dan ringkasan dari kitab *Syarah Hikam* karya Ibn Athoillah Assakandari. Kitab berikutnya adalah terjemahan *Kitab Jauharatut Tauhid* karya Syaikh Ibrahim al-Laghani, kemudian ada terjemahan kitab *Al-Fiyah at-Atauhid* sebuah syair tentang ilmu tauhid yang diterjemahkan Kiai Sholeh Darat ke dalam bahasa Jawa.

Namun harus digarisbawahi di sini bahwa seperti sudah disinggung di awal, istilah "menerjemah" dalam laku kreatif Kiai Sholeh Darat ini bukan sekadar mengartikan atau semata-mata memindahbahasakan dari bahasa asing (Arab) ke bahasa Jawa. Jika dilihat dalam konteks hermeneutika Palmer, Kiai Sholeh Darat dalam "menerjemahkan" kitab-kitab berbahasa Arab, termasuk teks-teks sastra sufistik, bukan sekadar mentranslasi (*to translate)* atau mengatakan (*to say)*, tetapi juga menjelaskan *(to explain)* isi kitab yang ia terjemahkan. Dalam konteks hermeneutikanya Palmer, maka ada perbedaan substansial antara "*to translate"* dengan *"to explain"* meski kedua istilah ini sama-sama masuk ke dalam kategori mengintepretasikan (*to interprete*).[195] Intereprtasi dalam taraf "*to translate"* berbeda jauh dengan interpretasi dalam konteks *"to explain".* Jika sekadar mentranslasi (*to translate*) maka Kiai Sholeh Darat cukup menghadirkan atau mengatakan teks yang asing, jauh, aneh dan tak bisa dipahami (syair atau prosa berbahasa Arab) itu ke dalam bahasa Jawa sehingga bisa dibaca oleh orang Jawa.[196]

Sementara itu, apa yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat lebih dari sekadar mentranslasi, melainkan menjelaskan atau mengelaborasi. Interpretasi dalam makna 'menjelaskan' (*to explain)* berarti seseorang tidak sekadar mentranslasikan atau mengatakan, melainkan juga memberikan penjelasan dalam sebuah diskursus pemikiran; apa yang ditekankan dalam aktivitas "menjelaskan" (*to explain)* dalam konteks interpretasi adalah membangun wacana melalui penjelasan teks; yang ditekankan bukan sekadar pola interpretasi yang ekspresif (sebagaimana dalam konteks *to translate*), melainkan lebih pada interpretasi yang diskursif.[197]

Dalam konteks interpretasi diskursif itu, pesan-pesan memang merupakan sesuatu yang disampaikan, dikatakan dan diterjemahkan, akan tetapi pesan yang disampaikan atau diekspresikan itu mengandung penjelasan yang lebih luas, sesuatu yang tidak terjelaskan sebelumnya atau tidak terjelaskan secara eksplisit maupun implisit dalam teks aslinya.[198] Dengan demikian, terjemahan dalam taraf diskursif ini seolah menjadi wacana pemikiran tersendiri karena banyaknya penjelasan dan elaborasi dari sang penerjemah.

Karenanya, pesan dalam konteks interpretasi diskursif ini, bukan hanya menyampaikan informasi atau pesan dari struktur teks, melainkan mengungkapkan sesuatu tentang situasi atau realitas teks; dengan kata lain, ia merupakan penjelasan dalam pengertian mengungkapkan sesuatu tentang sesuatu yang lain.[199] Penerjemahan dalam arti *to explain* dan pada taraf diskursif inilah yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat. Ia tidak sekadar menerjemahkan atau mengalihbahasakan sebuah teks secara verbal, dari bahasa asing (Arab) ke bahasa Jawa, melainkan

[195] Palmer, *Hermeneutika:*……hlm.15
[196] *Ibid*, hlm.31
[197] *Ibid*, hlm.23
[198] *Ibid*
[199] *Ibid*, hlm.23-24

memberikan penjelasan yang panjang lebar dari apa yang ia terjemahkan. Ia seolah membangun sebuah diskursus tersendiri dari apa yang ia terjemahkan dan digubah tersebut; melalui teks yang diterjemahkan itu, Kiai Sholeh Darat menjelaskan sesuatu yang lain yang tak terakomodir dalam teks yang diterjemahkannya tersebut.

Kitab-kitab tersebut diterjemahkan dan digubah dengan bahasa Jawa umum yang bisa dipahami oleh seluruh masyarakat luas. Dalam karya-karyanya, termasuk karya-karya terjemahan dan gubahannya, bahasa Jawa yang digunakan oleh Kiai Sholeh Darat bukan bahasa Jawa *krama* (halus), melainkan bahasa Jawa *ngoko*. Digunakannya bahasa Jawa umum (*ngoko)* ini karena orientasi Kiai Sholeh Darat menerjemahkan dan menggubah karya-karya tasawuf itu untuk bisa dikonsumsi oleh masyarakat awam secara luas, bukan oleh kelompok masyarakat tertentu. Hal ini diungkapkan Kiai Sholeh Darat sendiri dalam karya-karya terjemahan dan gubahannya. Sebagaimana dalam karya terjemahan dan gubahan, *Matan al-Hikam,* Kiai Sholeh darat di awal-awal pendahuluannya menegaskan bahwa ia meringkaskan dan menerjemahkan kitab *Syarah Hikam* ke dalam bahasa Jawa tujuannya tiada lain untuk memudahkan orang-orang awam memahami kitab karya Ibn Athoillah Assakandari.[200]

Gaya penerjemahan dan penggubahan Kiai Sholeh Darat dengan menggunakan huruf pegon itu sesungguhnya bagian dari tradisi pesantren. Seperti yang sudah umum bahwa di kalangan pesantren, khususnya pesantren-pesantren yang ada di Jawa ketika memberi makna pada Kitab Kuning (Kitab Gundul) yang digunakan adalah huruf Arab-pegon. Biasanya para santri memaknai (dalam bahasa Jawa: *ngasahi)* kitab-kitabnya perkata yang ditulis di bawah susunan kalimat Arab. Kalangan pesantren menyebutnya sebagai *makna gandul.* Apa yang disebut dengan *makna gandul* sesungguhnya adalah bahasa Jawa pegon. Jenis bahasa inilah yang kemudian digunakan Kiai Sholeh Darat dalam menerjemahkan dan menggubah kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa, termasuk kitab-kitab tasawuf.

[200] As-Samarani, *Matan al-Hikam*……..hlm.2

Contoh Makna Gandul dengan menggunakan bahasa Jawa pegon *yang biasa digunakan dalam sebagian besar pesantren di Jawa. Makna Gandul ini dibuat oleh Kiai Sholeh Darat dalam memaknai atau mengartikan Kitab Al-Fiyatut Tauhid.*

Bahasa Jawa pegon ini banyak digunakan para ulama Nusantara untuk mengarang kitab atau menerjemahkan kitab-kitab Arab ke dalam bahasa lokal di Nusantara. Kiai Sholeh Darat termasuk salah satu ulama yang paling intensif menggunakan bahasa Jawa pegon ini untuk menuliskan karya-karya terjemahan dan gubahannya. Pola penulisan dengan menggunakan huruf pegon ini termasuk gaya kepenulisan yang tertua. Paling tidak ada sejumlah manuskrip klasik yang ditulis dengan menggunakan huruf ini.

Seperti dalam penelusuran Nur Ahmad bahwa ada tiga manuskrip dari segi periode waktu berbeda yang menunjukkan tahapan perkembangan dalam rentang waktu yang dimaksudkan: *pertama*, manuskrip berkode "Sloane 2645" yang bertarikh 1623 yang tersimpan di Perpustakaan Nasional Britania Raya. Manuskrip ini, kata Nur Ahmad tergolong manuskrip pegon tertua. *Kedua*, manuskrip yang ditemukan di Pesantren Sumber Anyara, Tlanakan, Pamekasan, Madura yang diperkirakan lahir pada abad 18 hingga 19 dan *ketiga* adalah manuskrip kitab gramatikal Arab karya KH. Muhammad Muqri bin Kafrawi di Pesantren Popongan yang diperkirakan lahir pada abad 20.[201]

Karena itu penulisan kitab dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf pegon sesungguhnya sudah menjadi tradisi lama di kalangan kaum santri. Termasuk di abad 19, ketika Kiai Sholeh Darat menerjemahkan dan menggubah karya-karya berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Tradisi literasi pegon ini masih berjalan kuat, terutama di kawasan pesisir. Sementara di kalangan Kraton, di abad 19 itu yang masih kuat adalah menggunakan aksara Jawa dalam bentuk *Ha na ca r aka*. Dalam sejarahnya pola kepenulisan pegon ini tampaknya bukan hanya berlaku

[201] Nur Ahmad, *Wajah Islam Nusantara:Jejak Tradisi Santri, Aksara* Pegon *dan Keberislaman dalam Manuskrip Kuno*, (Tangrang: Pustaka Compas, 2020), hlm.17

di Jawa tetapi di Nusantara, sebelum akhirnya masyarakat Nusantara mengenal huruf Latin. Huruf pegon terutama sangat populer di kalangan santri dan kiai. Maka tak heran jika Kiai Sholeh Darat menerjemahkan dan menggubah karya-karya Arab dengan menggunakan huruf pegon.

Jauh sebelum Kiai Sholeh Darat menerjemahkan dan menggubah karya-karya berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa, sudah ada ulama-ulama yang melakukannya. Di antaranya adalah Haji Muhammad Hasan Basri dari Cirebon (Jawa Barat), yang telah menyalin dan menerjemahkan kitab *Tafsir Jalalain*[202] ke dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf pegon. Proses penyalinan dan penerjemahan kitab *Tafsir Jalain* ke dalam bahasa Jawa pegon itu dilakukan pada abad ke-17 tepatnya sekitar tahun 1624 M atau 1033 H.

Seperti dijelaskan oleh A. Ginanjar Sya'ban,[203] bahwa selain menyalin ulang teks kitab "Tafsîr al-Jalâlain", Haji Muhammad Hasan Basri juga menerjemahkan antar baris (makna gantung/gandul) dalam bahasa Jawa Pegon. Meskipun, dalam terjemahan ini tidak semua kata berbahasa Arab dari kitab "Tafsîr al-Jalâlain" tersebut diberi makna gandul oleh Haji Muhammad Hasan Basri. Sebagian besar teks naskah Tafsir Jalalain itu dibubuhi makna Jawa pegon.

Jumlah keseluruhan halaman naskah yang disalin oleh Haji Muhammad Hasan Basri sekitar 572 halaman (286 lembar/recto-verso). Saat ini, naskah "Tafsîr al-Jalâlain" salinan Haji Muhammad Hasan Basri Cirebon yang bertarikh 1624 M itu, kata Sya'ban tersimpan sebagai koleksi masyarakat atas nama Bapak Uuy Fathurrahman dari Kuningan, Jawa Barat. Naskah tersebut kondisinya kini semakin aman karena telah didigitalisasi oleh *Project Dreamsea* dan diunggah dalam portal halaman digitalnya (https://www.hmmlcloud.org/dreamsea) dengan nomor kode DS 0016 00002.

Annabel Teh Gallop (dalam Sya'ban: 11/5/2020) seperti dalam "Southeast Asian Manuscripts from the Collection of Sir Hans Sloane in the British Library (Wacana, Vol. 20, No. 1 (2019): 15-31) menyatakan bahwa sejauh ini, manuskrip (kitab) "Islam Nusantara" dengan data tertua yang dijumpai dan tersimpan di *British Library* (koleksi Sloane bernomor 2645) adalah manuskrip salinan kitab "al-Muqaddimah al-Hadhramiyyah" (*Masâ'il al-Ta'lîm*) dengan terjemah Jawa Pegon bertahun 1545 Saka (1623 Masehi). Identitas penyalin dan penerjemahnya adalah Abdul Qadim dari Kesultanan Mataram Islam (Jawa).[204]

"Masâ'il al-Ta'lîm" sendiri adalah kitab fikih madzhab Syafi'i karangan seorang ulama asal Hadramaut, Yaman, yang hidup di abad ke-16 M, yaitu Syaikh

---

[202] Tafsir Jalalain ini merupakan kitab Tafsir berbahasa Arab yang dikarang pleh dua ulama, al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Mahallî (w. 864 H/1460 M) dan al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911 H/1505 M). Kitab tafsir ini sangat popular di kalangan umat Islam, termasuk di Indonesia, terutama du pesantren-pesantren.

[203] A.Ginanjar Sya'ban, *Tafsir al-Jalalian dan Manuskrip* Pegon *Tertua di Jawa Barat*, dalam https://republika.co.id (11/5/2020)

[204] *Ibid*

‘Abdullâh b. ‘Abd al-Rahmân Bâ-Fahdal (w. 1512 M). Jika merujuk pada keterangan Gallop, maka muncul keterangan bahwa jika naskah salinan “al-Muqaddimah al-Hadhramiyyah” versi Abdul Qadim (Mataram) bertahun 1623 M adalah naskah “Islam Nusantara” tertua yang tersimpan di *British Library*, maka naskah salinan “Tafsîr al-Jalâlain” versi Haji Muhammad Hasan Basri (Cirebon) bertahun 1624 M ini memiliki nilai yang sangat penting.[205]

Setidaknya, secara filologis, kata Sya’ban, naskah “Tafsîr al-Jalâlain” salinan Haji Muhammad Hasan Basri Cirebon ini bisa dikatakan sebagai naskah (kitab) “Islam Nusantara” tertua di Jawa Barat, juga sebagai salah satu naskah berhuruf Pegon tertua yang terdapat di kawasan tersebut. Kedua naskah salinan tersebut baik naskah Abdul Qadim Mataram maupun naskah Haji Muhammad Hasan Basri Cirebon, sama-sama ditulis pada masa pemerintahan Sultan Agung (m. 1613-1645).[206] Karenanya di abad 17 ini, pola penyalinan dan penerjemahan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa pegon sesungguhnya sudah mentradisi di kalangan para ulama dan kaum pesantren.

Bahkan bisa diduga bahwa pola penerjemahan dan penyalinan ke dalam bahasa Jawa pegon di masa itu bukan hanya populer di kalangan pesantren tetapi juga dikenal di kalangan Kraton. Perlu diketahui bahwa di masa itu, Cirebon (termasuk Talaga, Majalengka) dan seluruh wilayah Sunda-Priangan berada dalam kendali dan dominasi kekuasaan Kesultanan Mataram yang berpusat di bagian tengah selatan pulau Jawa.[207]Dan di masa pemerintahan Sultan Agung yang eksis pada abad 17 itu, telah terjadi upaya rekonsiliasi Islam dan budaya Jawa sebagai bagian dari upaya restrukturisasi politik dan pemerintahan Kraton Mataram. Sehingga salah satu dampaknya adalah dijadikannya Kraton sebagai pusat pengkajian ilmu agama Islam.[208]

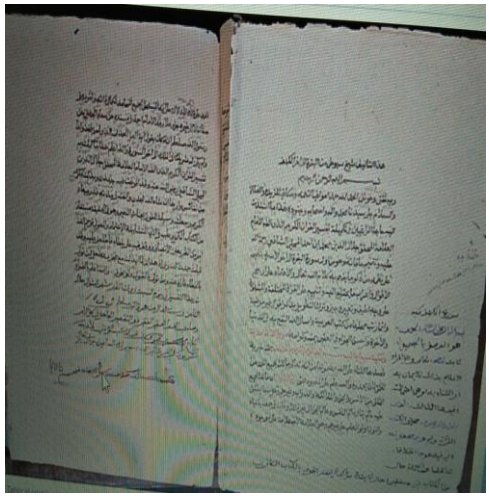
Tidak menutup kemungkinan bahwa ketika Kraton dijadikan pusat kajian keislaman itu, huruf pegon juga diajarkan di lingkungan Kraton. Kitab-kitab terjemahan, salinan dan gubahan yang berbahasa Jawa pegon juga menjadi bacaan di Kraton. Bahkan selanjutnya, di abad 19, Ranggawarsita banyak menggubah teks-teks keislaman baik yang berbahasa Arab maupun yang berhuruf Jawa pegon dalam tulisan Jawa.[209]

Tradisi literasi pegon tersebut berlaku di seluruh pulau Jawa, termasuk di daerah-daerah yang berbahasa Sunda. Sya’ban menyatakan bahwa nilai penting dari keberadaan manuskrip “Tafsîr al-Jalâlain” salinan Haji Muhammad Hasan Basri Cirebon di atas pada dasarnya juga menandakan perkembangan digunakannya huruf pegon di kalangan masyarakat Sunda (Jawa Barat dan Banten)

---

[205] *Ibid*
[206] *Ibid*
[207] *Ibid*
[208] Hermanu Joebagio, *Islam dan Kebangsaan di Kraton Surakarta*……hlm.43
[209] Simuh, *Sufisme Jawa:*……hlm.182

pada awal abad ke-17 M sebagai media tulis, baik untuk bahasa Arab itu sendiri, atau untuk Jawa dan Sunda (juga untuk bahasa Melayu). Menariknya, hal ini terjadi dalam hitungan waktu yang relative pendek yakni tak lebih dari setengah abad pasca keruntuhannya.



Salinan dan terjemahan kitab Tafsir Jalalain disain Haji Muhammad Hasan Basri dari Cirebon tahun 1624 M. Gambar diambil dari tulisan A.Ginanjar Sya'ban di Republika (11/5/2020).

Humaidy Ibnu Sami[210] menyatakan bahwa peninggalan tertua huruf Arab berasal dari tahun 512 M. Penyebaran huruf ini juga dipakai untuk menuliskan bahasa Urdu, bahasa Melayu, bahasa Jawa yang dituliskan dari kanan ke kiri.

Huruf-huruf Arab ini dikenal dengan istilah Jawi, untuk menuliskan bahasa Melayu. Disebut dengan huruf Jawi karena hal ini berkaitan erat dengan panggilan Jawi yang digunakan oleh orang Arab terutama di Mekkah terhadap Bangsa Melayu dan Indonesia sampai saat ini. "Istilah Jawi" merupakan kata sifat yang artinya orang Jawa atau artinya yang berasal dari tanah Jawa.[211]

Para penulis Arab pada zaman klasik termasuk Ibnu Batutah dalam bukunya Al-Rihlah menyebut pulau Sumatera sebagai Al-Jawah.[212] Dari para penulis Arab ini, maka masyarakat Arab menyimpulkan bahwa orang Melayu dan orang Jawa sebagai bangsa Jawi dan tulisan Melayu yang menggunakan hurub Arab itu disebut dengan tulisan huruf Jawi.[213] Di samping itu, menurut Abdul Hadi WM huruf tersebut disebut Jawi karena yang pertama kali menyusun huruf ini konon bernama Syekh Jawini.[214] Jawini merupakan guru bahasa yang hidup pada akhir abad ke-13

[210] Humaidy Ibnu Sami, *Mengenal Aksara Arab Melayu dan Huruf Jawi*, dalam https://jejakrekam.com (27/12/2019)
[211] *Ibid*
[212] *Ibid*
[213] *Ibid*
[214] *Ibid*

di Samudra Pasai, Aceh, dan ia adalah sosok ulama yang mempelopori penulisan karangan-karangan berbahasa Melayu dengan menggunakan huruf Jawi tersebut.[215]

Dengan sejarah yang demikian itu, maka penerjemahan dan penyalinan kitab-kitab Arab ke dalam huruf pegon dan Jawi merupakan sebuah tradisi lama di Nusantara. Tradisi ini yang dikembangkan dan dilanjutkan oleh ulama-ulama pada abad 19 khususnya oleh Kiai Sholeh Darat untuk menerjemahkan dan menggubah kitab-kitab Arab ke dalam bahasa Jawa. Gereakan transliterasi dan penggubahan yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat ini mempunyai arti penting bagi masyarakat Jawa, khususnya Jawa Tengah. Dengan usaha penerjemahan dan penggubahan yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat, masyarakat umum di Jawa mengerti tentang tasawuf. Selain tasawuf masyarakat Jawa juga bisa mengerti tentang ajaran-ajaran Islam lainnya. Penerjemahan dan penggubahan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat itu dikatakan sangat signifikan karena di masa itu kebanyakan masyarakat umum di Jawa tidak menguasai bahasa Arab.

Bahkan Kiai Sholeh Darat, sebagaimana dikatakan dalam karya tafsirnya, *Faidh Ar-Rahman,* dalam melakukan penerjemahan dan penafsiran teks-teks Arab terutama al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa, ia menempuh dua tahapan: *pertama* menerjemahkan secara literal dan gramatikal untuk mengetahui makna luar teks. *Kedua*, setelah makna literal teks bisa ditangkap maka ia baru menerjemahkan dan mengungkap makna esensial (batin) teks.[216]

Karena itu, hasil-hasil terjemahan, penggubahan dan penyalinan kitab-kitab tasawuf yang berasal dari bahasa Arab ke dalam bahasa Jawa yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat sesungguhnya lebih valid dan lebih meyakinkan. Terjemahan dan gubahan Kiai Sholeh Darat dikatakan lebih valid dan lebih kredibel dalam konteks keilmuan Islam, termasuk terkait dengan sastra-sastra sufistik, karena selain ia menguasai bahasa Arab juga menguasai disiplin-disiplin keislaman lainnya termasuk tasawuf.

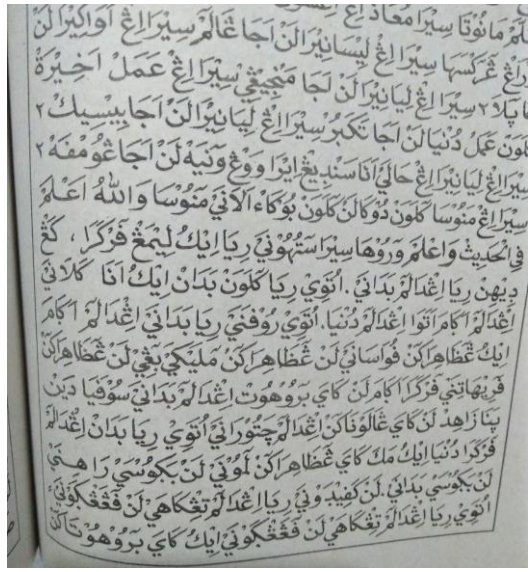
Kemampuannya yang baik dalam bahasa Arab dan penguasannya yang luas terhadap literatur-literatur klasik Islam, khususnya dalam bidang tasawuf, menjadikan Kiai Sholeh Darat mampu memetik perbendaharaan ilmu kebatinan, kerohanian dan spiritual Islam dari sumbernya langsung, seperti karya terjemahan dan gubahannya, *Kitab Munjiyat*, yang ia petik langsung dari kitab aslinya yang berbahasa Arab, *Ihya' Ulumuddin*. Lalu karya *Matan al-Hikam* yang ia petik langsung dari kitab aslinya, *Syarah Hikam* dan karya-karya lainnya.

Hanya saja dalam terjemahan, gubahan dan penyalinan yang dihasilkan Kiai Sholeh Darat, dari sudut pandang sastra Jawa memang kurang halus. Berbeda dengan para pujangga Jawa Kraton yang karya-karyanya baik dalam bentuk

[215] *Ibid*
[216] As-Samarani, *Faidh Ar-Rahman*……..hlm.2

terjemahan, gubahan dan karangan ke dalam bahasa Jawa banyak menggunakan bahasa Jawa yang halus. Apakah Kiai Sholeh Darat tidak menguasai bahasa Jawa halus? Tentu saja ia mengetahui bahasa Jawa krama (halus), karena dalam sejarahnya ia berdakwah juga bersinggungan dengan para pembesar di Jawa seperti para bupati. Ketika berkomunikasi dengan para bupati, Kiai Sholeh Darat juga menggunakan bahasa Jawa halus.

Namun dalam menerjemahkan dan menggubah karya-karya berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa Kiai Sholeh Darat lebih banyak menggunakan bahasa Jawa *ngoko* yang kedengarannya cenderung kasar. Hal ini bisa dilihat dalam salah satu karya terjemahan dan gubahannya, *Kitab Munjiyat* yang merupakan gubahan dan terjemahan dari kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Ghazali di bawah ini:



Coba perhatikan mulai kalimat ke-9 dari bawah:

Fil hadits wa'lam weruho sira setuhune riya iku limang perkara, kang dihin riya ing ndalem badane. Utawi riya kelawan badan iku ana kalane ing ndalem agama utawa ing ndalem dunya. Utawi rupane riya badane ing ndalem agama iku ngedzohiraken puasane lan ngedzohiraken meleke bengi lan ngedzohiraken perihatine perkara agama lan kaya beruhut ing dalem badane supaya den nyana zahid lan kaya ngalonake ing ndalem caturane. Utawi riya badan ing ndalem perkara dunya iku kaya ngedzohiraken lemune lan baguse rahine lan baguse badane. Lan kapindone riya ing ndalem

tingkahe lan penganggone. Utawi riya ing ndalem tingkahe lan penganggone iku kaya beruhutaken.[217]

Artinya:
Fil hadits wallau'lam, ketahuilah sesungguhnya *riya* [keinginan untuk dipuji orang lain---pen] itu ada lima jenisnya, yang pertama *riya* dalam hal badannya. Adapun *riya* dengan menggunakan badan itu ada kalanya dalam hal agama atau dalam hal dunia. Adapun bentuk *riya* badan dalam konteks agama yaitu memamerkan puasanya dan memamerkan ibadah malam dan memamerkan tirakat dalam laku agama seperti halnya sengaja membuat lusuh dan acak-acakan [*beruhut]* badannya supaya dikira zuhud, seperti halnya juga sengaja membuat halus gaya bicaranya. Adapun *riya* badan dalam konteks duniawi yaitu seperti memamerkan gemuk dan gantengnya wajah dan indahnya badan. Dan kedua, *riya* dalam perilakunya dan pakaiannya. Adapun *riya* dalam hal perilaku dan pakaian itu seperti membuat lusuh.

Petikan di atas merupakan contoh hasil terjemahan dan gubahan Kiai Sholeh Darat dari kitab tasawuf *Ihya' Ulumuddin.* Dilihat dari segi estetika sastra Jawa, bentuk ungkapan terjemahan dan gubahan di atas terasa kasar karena bahasa yang digunakan oleh Kiai Sholeh Darat adalah bahasa Jawa *ngoko*. Dalam membuat terjemahan dan gubahan dari sastra sufistik tersebut, seolah Kiai Sholeh Darat berprinsip bahwa keindahan bahasa tidak terlalu diutamakan, dan yang dipentingkan adalah terjemahan dan gubahan sastra sufistik itu bisa dipahami oleh masyarakat Jawa. Pola seperti ini mungkin berbeda dengan corak terjemahan dan gubahan dari para pujangga Jawa Kraton yang menggunakan bahasa Jawa halus (bahasa *krama).*

Akan tetapi Kiai Sholeh Darat juga menggunakan bahasa Jawa halus ketika ia menterjemahkan sabdanya Rasulullah atau dialog para sahabat dengan Rasulullah Saw. Salah satunya seperti yang terdapat dalam *Kitab Munjiyat* halaman 34 baris pertama:

Maka nuli matur sayyidina Mu'adz bin Jabal: Ya Rasulullah panjenengan sampean utusane Allah lan kasihane Allah lan setuhune kawula Mu'adz kados pundi gen kawula waged selamet sangking punika bencana. Maka ngendika Kanjeng Nabi Saw., manuta sira Mu'ad ing ingsun senajan ana amal ira kurang , ngereksaha sira ing lisan ira lan aja ngalem sira ing awak ira lan kelawan amal-amal dunya lan aja takabur sira ing liya ira.

[217] As-Samarani, *Kitab Munjiyat*……hlm.34

Artinya:

Maka kemudian berkata Sayyidina Mu'ad bin Jabal: Ya Rasulullah *Panjenengan* utusannya Allah dan kekasihnya Allah, dan sesungguhnya hamba, Mu'adz, bagaimana supaya hamba bisa selamat dari bencana itu. Maka kanjeng Nabi Saw. bersabda [*ngendiko]:* ikutilah kau Mu'adz denganku meskipun ada amal kamu yang kurang, berhati-hatilah kamu dengan lisanmu, dan jangan memuji dirimu dan jangan memuji amal-amal dunia, dan jangan takabur kamu kepada orang lain).[218]

Dalam menerjemahkan dialog antara Mua'dz dengan Rasulullah di atas, Kiai Sholeh Darat menggunakan bahasa yang agak halus juga *ngoko*. Dalam dialog tersebut ada dua jenis bahasa yang digunakan: bahasa yang digunakan oleh Mu'adz kepada Rasulullah dan bahasa yang digunakan oleh Rasulullah kepada Mu'adz. Untuk menerjemahkan ucapan Mu'adz kepada Rasulullah Saw., Kiai Sholeh Darat menggunakan bahasa halus (*krama)* sehingga seolah Mu'adz berbahasa *krama* halus di hadapan Rasulullah. Sementara perkataan Rasulullah kepada Mu'adz diterjemahkan Kiai Sholeh Darat dengan bahasa Jawa *ngoko.*

Penggunaan bahasa yang agak berbeda ini seolah hendak menunjukkan bahwa tingkatan atau maqom Mu'adz berada di bawah maqom Rasulullah. Maka ketika bicara kepada Rasulullah, Mu'adz oleh Kiai Sholeh Darat dalam bahasa Jawa ditampilkan berbahasa halus dan sopan, sementara Rasulullah kepada Mu'adz berbahasa biasa alias *ngoko*. Dalam menerjemahkan ungkapan-ungkapan yang ditujukan kepada Rasulullah Kiai Sholeh Darat melakukannya dengan menggunakan bahasa Jawa halus atau bahasa Jawa *karma*, karena jelas dalam hal ini Kiai Sholeh Darat hendak menghormati Rasulullah Saw.

Akan tetapi ungkapan-ungkapan Rasulullah sendiri yang ditujukan kepada para sahabatnya, diterjemahkan oleh Kiai Sholeh Darat dengan bahasa Jawa *ngoko* karena untuk menunjukkan tingginya maqom Rasulullah di hadapan para sahabatnya. Dalam penerjemahan ini, Kiai Sholeh Darat menerjemahkan ungkapan Nabi dan Mu'adz di atas ke dalam konteks Jawa. Dalam budaya Jawa, jika orang yang statusnya lebih rendah maka ketika berbicara dengan orang yang berstatus lebih tinggi atau lebih tua, ia harus menggunakan bahasa halus atau *kromo* untuk menunjukkan etika atau sopan santun. Jika ada seorang anak yang berbahasa Jawa *ngoko* terhadap orang tuanya atau kepada guru atau pemimpinnya, maka anak itu dianggap tidak mempunyai etika atau sopan santun.

Sebaliknya bagi orang yang statusnya lebih tinggi ketika berbicara kepada orang di bawahnya, seperti orang tua kepada anaknya; guru kepada muridnya, raja kepada bawahannya, pimpinan kepada anak buahnya, maka diperkenankan dan dibebaskan untuk menggunakan bahasa Jawa *ngoko.* Ketika raja berbicara kepada

[218] *Ibid*

prajuritnya maka ia bisa bebas untuk menggunakan bahasa *ngoko*, tetapi prajurit kepada raja harus menggunakan bahasa halus. Ungkapan Nabi Saw. kepada Mu'adz di atas oleh Kiai Sholeh Darat diterjemahkan dengan bahasa Jawa *ngoko* karena dialog Nabi itu diletakkan dalam konteks budaya Jawa, yakni Nabi Saw. dalam dialog itu posisinya sebagai pemimpin. Dari sinilah, Kiai Sholeh Darat dalam menggubah atau menerjemahkan teks-teks sastra sufistik dan teks-teks keislaman lainnya meletakkannya bukan hanya dalam struktur bahasa Jawa tetapi juga dalam konteks budaya dan sosial masyarakat Jawa secara luas. Penggunaan bahasa Jawa *ngoko* secara umum juga tak bisa lepas dari konteks sosial-budaya ini.

Salah satu alasan kenapa Kiai Sholeh Darat yang secara umum tidak menggunakan bahasa Jawa halus dalam terjemahan dan gubahan sastra sufistiknya barangkali karena yang menjadi sasaran Kiai Sholeh Darat terkait dengan karya-karya terjemahan dan gubahannya itu adalah masyarakat umum yang juga tidak terbiasa dengan bahasa Jawa halus. Dalam menerjemahkan dan menggubah karya-karya sastra sufistik ke dalam bahasa Jawa, Kiai Sholeh Darat tidak memproyeksikannya untuk kelas tertentu, misalnya untuk kelas bangsawan atau priyayi, melainkan untuk masyarakat secara umum. Sehingga jenis bahasa dan gaya ungkapan yang ia pergunakan pun standarnya adalah standar masyarakat umum, bukan standar kalangan khusus (priyayi).

Dengan menggunakan jenis ungkapan bahasa Jawa yang umum itu diharapkan seluruh lapisan masyarakat, terutama masyarakat awam, yang ada di Jawa juga bisa memahami ajaran-ajaran tasawuf melalui karya-karya Kiai Sholeh Darat sebagai hasil dari terjemahan dan gubahan teks-teks sastra sufistik yang berbahasa Arab.

2) Penulisan dan Komentar

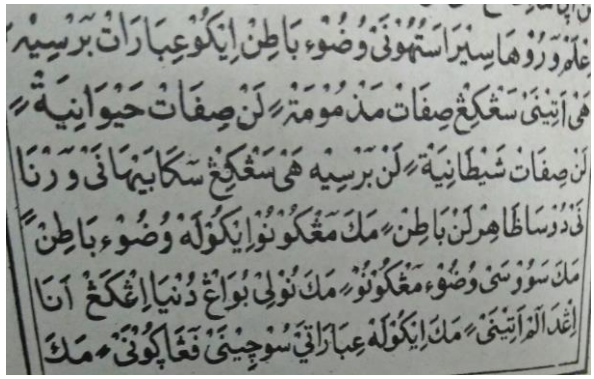
Selain penerjemaahan dan penggubahan, cara yang ditempuh Kiai Sholeh untuk menyebarluaskan sastra sufistik di kalangan masyarakat Jawa adalah dengan menulis atau mengarang sendiri dan/atau mengomeatari karya-karya tasawuf yang berbahasa Arab. Kiai Sholeh Darat dalam proses kreatifnya, terutama dalam menciptakan karya-karya tasawuf, tidak sekadar menerjemahkan atau menggubah, melainkan juga mengarang sendiri. Karangannya tentang ajaran dan pemikiran tasawuf ini juga menggunakan huruf pegon. Selain itu, karangan Kiai Sholeh Darat tentang tasawuf rata-rata berbentuk prosa yang isinya bukan tasawuf *an sich* melainkan dielaborasi dengan syari'at. Hal ini karena sudah menjadi prinsip Kiai Sholeh Darat bahwa tasawuf dan syariat tidak boleh dipisahkan.

Ada sejumlah karya-karya yang berisi tasawuf yang dikarang atau ditulis oleh Kiai Sholeh Darat. Di antaranya adalah *Kitab Latahaif at-Thoharoh wa Asrori as-Sholat*, yang berisi tentang ajaran sesuci dan salat baik secara jasmani maupun rohani. Lalu kitab *Majmu'ah Syarifah lil Awam* dan kitab tafsir *Faidh Ar-Rahman*

dan yang lain. Kitab-kitab ini merupakan karangan Kiai Sholeh Darat yang mendedah seluk beluk tasawuf yang disertai dengan nilai-nilai syari'at.

Di dalam kitab-kitab hasil karangannya itu, Kiai Sholeh Darat merefleksikan pemikiran dan pengetahuannya yang dieksplorasi dari literatur-literatur keislaman selama nyantri di Jawa dan Mekkah. Melalui pendalaman agamanya yang panjang itu, Kiai Sholeh Darat mampu menghasilkan sejumlah pemikiran yang cemerlang. Di antaranya adalah mendamaikan syariat dan tasawuf. Dalam soal ibadah, Kiai Sholeh Darat senantiasa menganjurkan untuk tidak sekadar beribadah secara syariat melainkan juga secara tasawuf.

Dalam soal wudu misalnya, Kiai Sholeh Darat tidak sekadar mengajarkan wudu secara syariat (fisik) melainkan juga secara hakikat atau secara sufistik. Dalam hal ini, Kiai Sholeh Darat mempunyai pandangan tentang wudu bahwa ada wudu yang bersifat lahir yakni wudu secara fikih/syariat dan wudu secara batin yakni berwudu secara sufistik atau hakikat. Dalam sebuah karyanya, *Lhathaif at-Thaharoh wa Asrari as-Sholat,* Kiai Sholeh Darat mengenalkan kepada masyarakat apa yang disebut dengan Wudu Batin (makna wudu secara rohani/sufistik). Ia menjelaskan dalam kitabnya itu seperti ini:



Teks ini berbunyi:

I'lam weruha sira setuhune wudu batin iku ibarat bersih-bersihhe atine sangking sifat madzmumah, lan sifat hayawaniyah, lan sifat syaithoniyah. Lan bersih he sangking sekabehane wernane dosa dzhohir lan batin. Maka mengkono iku lah wudlu batin. Maka sakwuse wudu mengkono, maka nuli buwang donya ingkang ana ing ndalem atine. Maka ikulah ibarate sucine pengagune.[219]

Artinya:

[219] As-Samarani, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh*…….hlm.15

I'lam ketahuilah kalian bahwa sesungguhnya wudlu batin itu ibarat membersihkan hati dari sifat tercela, dan sifat kebinatangan dan sifat setan, juga bersihnya hati dari seluruh jenis dosa lahir dan dosa batin. Maka seperti itulah wudlu batin. Maka setelah itu, selanjutnya adalah membuang dunia yang terpendam dalam hati. Maka hal seperti itulah ibaratnya sucinya diri).

Jadi, dalam sejumlah karangannya tentang tasawuf, Kiai Sholeh Darat menjadikan tasawuf sebagai sudut pandang dalam memandang persoalan, khususnya dalam masalah agama. Tasawuf bagi Kiai Sholeh Darat merupakan kerangka pemikiran yang digunakan untuk membaca dan memaknai sebuah realitas, termasuk realitas keagamaan dan praktik-praktik dalam ritual. Dari sinilah Kiai Sholeh Darat kemudian mengarang sejumlah karya-karya sufistik yang seakan-akan menegaskan bahwa tasawuf dalam Islam sesungguhnya bukan sekadar dianjurkan, melainkan juga penting karena untuk memahami dan memaknai kehidupan secara utuh.

Melalui sejumlah karangan sufistiknya itu, Kiai Sholeh Darat secara implisit mengajarkan perlunya masyarakat mempunyai kerangka pemikiran yang lengkap, sehingga dalam memahami dan menjalankan ajaran-ajaran agama tidak timpang. Sebab, bagaimanapun seluruh kehidupan ini pada hakikatnya terdiri dari dua dimensi, dimensi lahir dan dimensi batin. Kebanyakan orang memandang kehidupan ini hanya dari aspek materi atau jasmani belaka. Dari sinilah Kiai Sholeh Darat nampaknya terpanggil untuk mengarang atau menyusun sebuah kitab yang menjelaskan ihwal tasawuf sebagai dasar paradigmatik dalam memahami persoalan-persoalan agama dan kehidupan.

Selain untuk memberi penjelasan dan penerangan tentang ilmu agama terutama tasawuf kepada masyarakat Jawa, Kiai Sholeh Darat mengarang sejumlah karya itu juga atas permintaan atau dorongan dari para kolega dan sahabatnya. Hal ini ia sampaikan dalam beberapa *muqaddimah* kitabnya. Di dalam kitabnya *Minhajul Atqiya'* misalnya, Kiai Sholeh darat dalam halaman pembukaan menyatakan,

Kerana muwafaqoti kersane ba'dhul ikhwan fillahi warosulihi ingkang demen ngaji kitab matan al-madzkur ingkang padha nyuprih marang ingsun moko serihne kaya mengkono maka dadi istikhoroh ingsun marang Allah subhanahu wa ta'ala lan serto nuwun izin ingsun marang mualife maka oleh isyaroh ingsun kelawan isyaroh bil idzni.[220]

Artinya:
Karena memenuhi keinginan sebagian sahabat fillah warosulih yang gemar mengaji kitab matan yang telah disebutkan yang mendesak kepada saya

[220] As-Samarani, *Minhajul Atqiya'*……hlm.2

maka dengan latar belakang seperti itu maka saya beristikharah kepada Allah Swt. serta saya meminta ijin kepada pengarangnya maka saya mendapat pertanda yang menunjukkan izin tersebut.

Lalu ia mengarang kitab tafsir *Faidh ar-Rahman* juga dalam rangka memenuhi keinginan para santrinya. Dalam kitab tafsirnya, Kiai Sholeh Darat menyatakan bahwa ketika mengarang *Faidh ar-Rahman,* Kiai Sholeh Darat sesungguhnya hendak merampungkannya sampai 30 juz lalu baru menerbitaknnya. Namun ketika sedang mengarang tafsir itu, banyak para santri yang sudah ingin membacanya, padahal tafsir itu belum rampung. Melihat desakan para snatrinya ini, Kiai Sholeh Darat kemudian beristikharah untuk meminta jawaban dari Tuhan apakah ia diizinkan untuk menerbitkan kitab tafsirnya yang belum selesai itu ataukah tidak. Dan ternyata di dalam istikharahnya itu, Allah memberikan petunjuk yang isinya mengizinkannya untuk menerbitkan kitab tafsirnya yang belum rampung tersebut. Hal ini ia katakan sendiri dalam pembukaan kitab tafsir *Faidh ar-Rahman:*

Nuli padha nywun setengahe murid lan uga banget hajate mahu murid marang iki terjemah tafsir, lan iya hajat liyane para murid. Hajat angaweruhi iki tafsir maka isih durung kersa, amerga durung kasih rampung kabeh. Kerana adate ulama Mutaqaddimin rahimahullah wa nafa'ana bi'ulumihim amiin iku ora kersa nyebarake karangane yen durung babar pisan, sakwuse mengkono sangking bangete kencenge karepe kang padha nyuwun mahu, nuli istikhoroh nywun izin apa tah kelilan disebarake disik apa tah ora. Maka den paringin isyaroh kon nyebarake.[221]
Artinya:
Maka sebagian murid meminta dan sangat membutuhkan terhadap tafsir ini, begitu juga dengan murid-murid yang lain juga sangat mendesak untuk mengetahui tafsir ini, tapi saya belum bersedia mempublikasikannya karena belum rampung semuanya. Karena dalam tradisi ulama *mutaqaddimin rahumahullah wa nafa'an biulumihim amin* itu beliau-beliau tidak bersedia mempublikasikan karyanya kalau memang belum selesai semua, tapi karena banyak orang yang sangat butuh, maka saya istikharah, meminta izin kepada Allah apakah diizinkan untuk diterbitkan karya saya yang belum selesai semuanya ini. Hasilnya saya diizinkan untuk mempublikasikan.

Jadi, karangan-karangan Kiai Sholeh Darat termasuk untuk karya-karya sastra sufistiknya memang dibutuhkan oleh masyarakat. Masyarakat Jawa yang saat itu sebagian besar masih awam dengan agama, terutama soal tasawuf yang

[221] As-Samarani, *Faidh ar-Rahman,:*…….hlm. 4-5

berbasis pada syari'at, mendorong Kiai Sholeh Darat mengarang sejumlah kitab yang memberikan penjelasan atau keterangan tentang tasawuf.

3) Pengajaran dan Pendidikan

Selain melalui cara-cara kreatif tersebut, Kiai Sholeh Darat dalam usahanya membumikan sastra sufistik di kalangan masyarakat Jawa adalah melalui pengajaran dan pendidikan. Selama hidupnya, selain mengarang, menggubah dan menerjemahkan kitab, Kiai Sholeh Darat juga aktif berdakwah di masyarakat. Ia memberikan pengajian ke masyarakat luas. Selain itu, ia juga mengajar dan mendidik para santri di pondok pesantrennya, Darat, Semarang. Dari perjuangannya mendidik dan mengajar para santri di pondok pesantrennya inilah, Kiai Sholeh Darat berhasil melahirkan ulama-ulama besar di tanah Jawa seperti yang sudah disebutkan di bab awal.

Karena banyak ulama-ulama besar di Jawa lahir dari didikannya, maka Kiai Sholeh Darat juga bisa disebut sebagai kiainya kiai; gurunya para kiai atau ulama di Jawa. Oleh karena itu, hampir semua kiai dan ulama di Jawa sanad keilmuannya bisa dipastikan sampai pada Kiai Sholeh Darat. Hal ini karena banyak ulama atau kiai di Jawa yang dulunya berguru kepada Kiai Sholeh Darat.

Kepeduliannya kepada masyarakat awam yang begitu besar membuat Kiai Sholeh Darat juga mempublikaiskan karya-karyanya dalam bahasa lokal atau bahasa Jawa pesisiran. Kiai Sholeh Darat melihat banyak masyarakat Jawa yang tidak paham atau kesulitan membaca teks-teks Arab. Jika ini dibiarkan, maka selamanya masyarakat Jawa akan buta dengan ajaran-ajaran Islam. Dari situlah ia kemudian mendidik dan mencerdaskan masyarakat Jawa agar tahu ajaran Islam, termasuk tasawuf, dengan menggunakan bahasa lokal, baik pada saat memberikan pengajian maupun ketika ia mengarang kitab, termasuk kitab-kitab yang berisi tasawuf.

Dengan perjuangan yang demikian itu, maka jika pola dan corak keagamaan masyarakat Jawa, terutama masyarakat Jawa pesisiran bisa seperti sekarang ini, yakni sebagian besarnya tidak terlalu ekstrem dengan fikih atau tidak terlalu mistik, tetapi lebih memadukan antara fikih dan tasawuf, sebagaimana juga yang nampak dalam banyak pesnatren di Jawa, maka itu juga tak bisa dilepaskan dari pendidikan, perjuangan dan dakwah Kiai Sholeh Darat.

Andaikan dulu Kiai Sholeh Darat dalam mengajarkan Islam kepada masyarakat menggunakan cara yang ekstrem, entah ekstrem fikih atau tasawuf, bisa jadi, pola dan corak keagamaan sebagian masyarakat Jawa, terutama masyarakat pesisiran tidak padu dan seimbang seperti sekarang. Karenanya, corak keagaman masyarakat Jawa yang serimbang, di mana mengagumi mistik tetapi tetap bertumpu pada syari'at, sesungguhnya juga karena jasa dan hasil didikan Kiai Sholeh Darat.

D. Arab Pegon: Strategi Literasi Kiai Sholeh Darat

Pegon dan Kiai Sholeh Darat tidak bisa dipisahkan karena Kiai Sholeh Darat dalam melahirkan sejumlah karyanya, termasuk karya-karyanya di bidang sastra sufistik, menggunakan huruf pegon. Seluruh karya Kiai Sholeh Darat judulnya berbahasa Arab tetapi isinya berbahasa Jawa pegon. Hal ini berbeda dengan para pujangga Kraton yang rata-rata memberikan judul karyanya dengan bahasa Jawa meskipun isinya juga sama tentang tasawuf.

Bukan tanpa alasan Kiai Sholeh Darat menggunakan huruf pegon untuk menyebarkan ajaran sufisme. Alasan utamanya jelas agar masyarakat luas di Jawa, terutama Jawa pesisiran, bisa membaca karya-karyanya, terutama yang berisi tasawuf.

Sejak pertengahan abad ke-19, bahasa Jawa Baru, tidak menutup kemungkinan juga yang ditulis dengan huruf pegon, bukan hanya digunakan dalam teks-teks keagamaan, melainkan juga mulai digunakan dalam teks-teks sastra seperti novel, cerita pendek, dan puisi bebas. Kini, bahasa Jawa semakin berkembang sehingga juga digunakan dalam berbagai media, mulai dari buku hingga acara televisi. Pada tahap perkembangan selanjutnya, paska abad 19, ragam bahasa Jawa Baru yang digunakan sejak abad ke-20 hingga sekarang terkadang disebut pula "bahasa Jawa Modern".[222] Jadi, jika dilihat dari geokultural ini, persoalan kenapa Kiai Sholeh Darat menggunakan huruf pegon untuk menulis karya-karyanya, karena memang huruf itu bagian dari tradisi orang Islam pesisiran.

Alasan berikutnya adalah pegon merupakan media perjuangan di tengah kukuhnya rezim kolonialisme. Rezim kolonialisme yang sangat hegemonik dan dominatif di Nusantara pada abad 19, juga melakukan kontrol dan pengawasan super ketat terhadap Islam dan budaya Jawa. Salah satu kebijakan rezim kolonial di ranah agama ini adalah melarang diterjemahkannya al-Qur'an ke dalam bahasa lokal, sehingga ketika dijumpai ada al-Qur'an diterjemahkan ke dalam bahasa lokal baik dengan menggunakan huruf Latin maupun aksara Jawa, maka terjemahan itu akan dirampas bahkan dibakar oleh kaum penjajah.[223] Sangat bisa diduga bahwa kebijakan kolonial yang seperti itu dalam rangka untuk menjauhkan masyarakat Jawa dari Islam, karena bagi kaum kolonial Islam adalah produk asing yang menyusup ke dalam diri manusia Jawa sehingga merubah masyarakat Jawa yang "jinak" dan penuh damai menjadi manusia-manusia yang "revolusioner berbahaya".[224]

Islam bagi kaum penjajah dipandang sebagai kekuatan yang berbahaya dan karena itu mereka mencoba membangun wacana untuk menjadikan Islam sebagai

---

[222] Alexander K. Ogloblin, "Javanese", in K. Alexander Adelaar and Nikolaus Himmelmann, *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 591

[223] Anonim, "Biografi KH. Sholeh Darat"……xxxix

[224] Florida, *Jawa-Islam*…..hlm.5

agama yang asing, aneh dan secara instrinsik dianggap bersifat "bukan Jawa".[225] Karena bagi kaum kolonial Islam dipandangnya sebagai agama impor, sebuah agama yang berasal dari tempat asing yang dianggap tidak cocok dengan semangat budaya Jawa. Sehingga kaum kolonial hanya mengecap orang Jawa yang memeluk Islam sebagai Islam sinkretik, dengan menyangkal kenyataan kemungkinan adanya "Islam Jawa yang sesungguhnya" atau "Jawa Islam sesungguhnya".[226]

Karenanya, dalam pandangan Nancy, kaum kolonial yang mengontrol dan mengawasi secara ketat "hantu Islam" di masyarakat Jawa yang mereka jajah, tidak mampu melihat 'Islam tulen' atau 'Islam asli' yang begitu mengakar kuat di tengah masyarakat Jawa.[227] Di hadapan kuasa kolonial yang telah menjajah Jawa, Islam berusaha disingkirkan, diasingkan dan dijauhkan dari masyarakat Jawa yang mereka jajah itu. Melalui kebijakan rezim penjajah, masyarakat Jawa hendak dibuat asing ketika berhadapan dengan Islam. Kebijakan penjajah ini membawa kekhawatiran tersendiri di kalangan ulama Jawa, termasuk bagi Kiai Sholeh Darat.

Maka para ulama seperti Kiai Sholeh Darat mencoba mencari terobosan untuk membuat masyarakat Jawa bisa mengenal dan memahami agama Islam dengan baik, sehingga mereka tidak tercerabut dan tidak terpisahkan dari ajaran-ajaran Islam. Lebih dari itu, dengan melalui pengajaran dan pemahaman agama yang efektif, Islam tetap terintegrasikan dan teradaptasikan dengan budaya Jawa. Salah satu terobosan Kiai Sholeh Darat untuk mengajarkan Islam kepada masyarakat umum di Jawa adalah menulis banyak kitab dengan menggunakan huruf pegon. Kiai Sholeh darat dan para ulama lain di Nusantara mencoba "berijtihad" untuk menemukan cara berdakwah yang efektif di tengah pengawasan dan kungkungan rezim penjajah. Dan cara yang ditemukan oleh para ulama itu adalah mengajarkan dan mentransmisikan Islam ke masyarakat umum sesuai dengan menggunakan bahasa lokal, sebuah bahasa yang dipahami oleh masyarakat setempat.[228]

Penggunaan huruf pegon oleh Kiai Sholeh Darat dalam menuliskan kitab yang disebarkan ke masyarakat adalah bagian dari strategi tersebut. Dengan huruf pegon kaum penjajah akan mengira bahwa itu adalah kitab berbahasa Arab, padahal sesungguhnya berbahasa Jawa. Masyarakat Jawa lokal, terutama Arab pesisiran akan bisa membaca kitab-kitab pegon ini sehingga mereka tetap bisa memahami agama Islam. Selain itu, dengan menggunakan huruf pegon, Islam yang diajarkan Kiai Sholeh Darat bukan menjadi barang asing bagi budaya dan masyarakat Jawa. Pasalnya, huruf pegon merupakan bagian dari kebudayaan Jawa itu sendiri.

---

[225] *Ibid*, hlm.7-8
[226] *Ibid*, hlm.8
[227] *Ibid*
[228] Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat……*hlm.156

Atas dasar itulah tidak berlebihan jika dikatakan bahwa huruf pegon merupakan alat dan strategi perjuangan para ulama, terutama oleh Kiai Sholeh Darat, untuk melawan kesewenang-wenangan kaum penjajah. Lebih tepatnya lagi, pegon merupakan strategi literasi Kiai Sholeh Darat untuk mensiasati sekaligus melawan hegemoni dan dominasi rezim kolonial yang mencoba menyingkirkan, memisahkan dan menjauhkan Islam dari masyarakat dan kebudayaan Jawa. Dengan strategi literasinya ini, Kiai Sholeh Darat tetap bisa mengajarkan dan menyebarkan nilai-nilai Islam ke dalam masyarakat Jawa, termasuk mendekatkan nilai-nilai tasawuf ke tengah masyarakat, baik yang berbentuk syair maupun prosa. Melalui pegon dakwah Islam masih bisa dimungkinkan, sehingga salah satu dampak positifnya yang terpenting adalah integrasi Islam dan kebudayaan Jawa bisa dipertahankan.

Dalam konteks tasawuf, huruf pegon di Nusantara dan Jawa ini bahkan mempunyai hubungan yang sangat erat. Umumnya teks-teks sastra sufistik yang berhuruf pegon di Nusantara, khususnya di Jawa, itu mencerminkan rekonsiliasi antara nilai-nilai budaya setempat dengan ajaran-ajaran Islam yang berupa tasawuf. Jadi di dalam naskah-naskah sastra sufistik yang berhuruf pegon itu memancarkan ekspresi keislaman sekaligus kebudayaan. Nur Ahmad dalam *Wajah Islam Nusantara* menuturkan bahwa di dalam teks-teks pegon, ekspresi kebudayaan dijadikan sebagai usaha beragama secara utuh.

Ahmad mencontohkan dengan adanya naskah-naskah *Suluk* yang sebagian besar diproduksi dengan menggunakan huruf pegon. Teks-teks *suluk* yang kebanyakan berisi tentang ajaran tasawuf itu dalam konteks Jawa sedikit sekali yang ditulis dalam bentuk bahasa Arab. Ajaran-ajaran tasawuf di berbagai teks-teks *suluk* itu disusun dalam bahasa Jawa dengan aturan puisi Jawa juga, yakni dengan *metrum macapat.*[229] Secara isi, sastra sufistik yang berbentuk suluk dan ditulis dengan pegon merupakan bentuk pribumisasi atau vernakularisasi ajaran tasawuf, kebatinan Islam, dalam alam pikiran masyarakat Jawa.[230] Karya-karya Kiai Sholeh Darat pada dasarnya masuk kategori ini, yakni sebuah pribumisasi dan vernakularisasi ajaran tasawuf ke dalam kultur masyarakat Jawa, khususnya masyarakat Jawa pesisiran.

Sejak eranya para wali, terutama Walisongo, telah dilakukan kajian serius dengan menelaah teks-teks Jawa dan Arab lalu bentuk-bentuk pengetahuan dari kedua sumber itu disintesakan menjadi sistem pengetahuan baru. Sehingga hal ini memunculkan perpaduan yang khas antara Islam dan Jawa yang kemudian oleh sebagian orang terutama yang terpengaruh oleh nalar kolonial disebut sebagai Islam sinkretis, seperti dalam *Serat Centhini* terdapat sebuah kisah tentang,

[229] Nur Ahmad, *Wajah Islam Nusantara*……..hlm.68
[230] *Ibid*

"Permusyawarataning Para Dewa".[231] Bentuk-bentuk rumusan ajaran dan nilai-nilai baru yang bersifat padu dan rekonsiliatif tersebut, yang dilakukan dengan prinsip, "Arab Digarap, Jawa Digawa", juga banyak ditulis dalam bentuk-bentuk cerita, tembang, *suluk* dan *serat.*[232]

Bentuk-bentuk rumusan pengetahuan baru ini umumnya atau rata-rata ditulis dalam bahasa Jawa juga dengan huruf pegon. Dari sini, para wali, utamanya Walisanga, dalam mendidik dan mengajarkan masyarakat tentang nilai-nilai keislaman, selain menyampaikan ajaran-ajaran yang sederhana dan populer melalui berbagai bentuk teks dan tulisan, juga berusaha mendidik masyarakat untuk mengembangkan kemampuan mereka dalam mendayagunakan akal untuk menafsirkan teks, bahasa-bahasa kiasan. Hal ini bertujuan dupaya mereka tidak terikat dengan "agama bentuk" atau formalisasi untuk mengenal dan manunggal dengan Tuhan secara lebih baik. Pola yang lepas dari formalitas-formalitas agama dalam mengenal Tuhan yang diajarkan oleh para wali inilah yang kemudian disebut dengan tasawuf.[233]

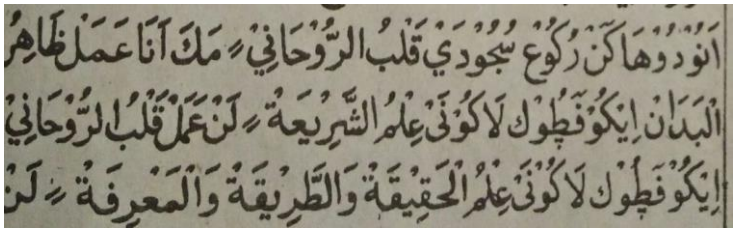
Ajaran-ajaran tasawuf yang diajarkan oleh para wali melalui beragam bahasa ini kemudian benar-benar meresap ke dalam urat nadi peradaban masyarakat Jawa. Tasawuf bukan sekadar menjadi ritual-ritual formal sebagaimana yang berlaku dalam organisasi tarekat, melainkan telah larut ke dalam kultur Jawa dan mewarnai tata kehidupan masyarakat Jawa. Karenanya tasawuf yang diekspresikan melaui berbagai tulisan dan bahasa ini juga memberi daya hidup terhadap berbagai hal dan benda dalam kehidupan masyarakat Jawa seperti pada munculnya ekspresi pamor-pamor keris.[234] Sejumlah manuskrip yang berisi rancangan gambar keris yang menggambarkan emanasi Tuhan dalam tujuh tingkatan (*maratibul wujud).*[235]

Di abad 19 ketika Kiai Sholeh Darat menulis karya-karyanya termasuk naskah-naskah yang berisi tasawuf, huruf pegon sesungguhnya sudah sangat mengakar di dalam masyarakat Jawa. Sebab, di awal kemunculannya paling tidak di abad 16, huruf pegon ini juga berfungsi sebagai sarana masyarakat Jawa dalam mempelajari bahasa Arab.[236] Lalu pada abad-abad berikutnya, pegon muncul sebagai huruf yang mandiri yang tidak lagi terkait dengan terjemahan bahasa Arab. Maka ketika pegon sudah berdiri sebagai huruf yang mandiri, ia muncul sebagai gaya bahasa baru dalam tradisi literasi Nusantara dan Jawa, yang digunakan untuk menulis kitab-kitab *suluk,* serat dan ilmu-ilmu agama pada umumnya, bahkan untuk menuliskan tentang kisah-kisah wayang.[237] Maka, merupakan bentuk penyempitan atau pendangkalan jika pegon dipandang dan difungsikan hanya

[231] M. Jadul Maula, *Islam Berkebudayaan:*…….hlm.29
[232] *Ibid*, hlm.30-31
[233] *Ibid*, hlm.31-32
[234] Nur Ahmad, *Wajah Islam Nusantara*……..hlm.69
[235] *Ibid*
[236] *Ibid*, hlm.82
[237] *Ibid*

untuk menerjemahkan kalimat-kalimat berbahasa Arab. Menerjemahkan teks-teks Arab hanyalah salah stau hal saja dari fungsi pegon.

Oleh karena itu, pada abad 19, sejumlah ulama yang menuliskan karya-karyanya dengan menggunakan huruf pegon, termasuk Kiai Sholeh Darat. Dalam memfungsikan pegon itu, Kiai Sholeh Darat bukan hanya untuk menerjemahkan teks-teks berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa, melainkan juga menuliskan karyanya sendiri dengan menggunakan pegon. Melalui pegon inilah Kiai Sholeh Darat juga mengajarkan tasawuf kepada masyarakat. Di dalam *Kitab Latahif ath-taharah wa as-Rari as-Sholat* misalnya, Kiai Sholeh Darat menjelaskan tentang arti Syari'at, Hakikat dan Ma'rifat. Sebagaimana yang ia tuliskan:


انودوها كن ركوع سجودي قلب الروحاني ، مك انا عمل ظاهر
البدان اينكو فطوك لاكوني علم الشريعة ، لن عمل قلب الروحاني
اينكو فطوك لاكوني علم الحقيقة والطريقة والمعرفة ، لن

Maka ana amal dzhirul badan iku pethuk lakune ilmu syari'at, lan amal Qalburruhani iku pethuk lakuni ilmu hakekat, tarekat wal ma'rifat.[238]

Artinya:
Maka ada amal yang bersifat badan fisik itu merupakan bentuk praktis ilmu syari'at. Dan amal yang bersifat rohani itu merupakan wujud praktis dari ilmu hakekat, tarekat dan ma'rifat.

Jadi dilihat dalam sejarahnya yang panjang tersebut, huruf pegon sesungguhnya sudah lama digunakan untuk mengenalkan ajaran-ajaran tasawuf dan nilai-nilai agama (Islam) lainnya kepada masyarakat Jawa. Karenanya, masyarakat Jawa, terutama di kalangan santri sesungguhnya tidak asing dengan huruf ini. Para pengamal tasawuf tentu semakin akrab dengan huruf pegon karena mereka banyak membaca teks-teks pegon yang berisi ajaran-ajaran tasawuf seperti yang dituliskan oleh Kiai Sholeh Darat. Teks-teks sastra sufistik di Jawa, baik yang berbentuk puisi maupun prosa, banyak ditulis dengan huruf pegon.

Apalagi di abad 19, seiring dengan semakin menindasnya kebijakan kaum kolonial, maka keberadaan huruf pegon memainkan peran signifikan dalam fungsinya sebagai instrumen untuk menjelaskan dan mengajarkan ajaran-ajaran Islam terutama tasawuf kepada masyarakat luas, terutama yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat. Di abad 19 selain untuk mencerdaskan masyarakat Jawa dengan

[238] As-samarani, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh*……..hlm.14

ajaran-ajaran Islam melalui gerakan literasi, huruf pegon melalui potret Kiai Sholeh Darat ini sejatinya juga bisa diinterpretasikan atau dimaknai sebagai bagian dari upaya untuk menjaga, mempertahankan dan tetap melekatkan hubungan dan rekonsiliasi ajaran-ajaran Islam dengan budaya Jawa yang telah dirintis oleh para ulama dan wali terdahulu utamanya Walisongo. Seperti sudah disebutkan di awal, pada abad 19 ini kaum kolonial dalam rangka melanggengkan kuasa penjajahannya atas masyarakat Jawa, hendak memisahkan antara Islam dengan budaya Jawa melalui sejumlah kebijakan dan wacana politik kolonialnya.

Atas dasar itu pula, bisa dijelaskan kenapa Kiai Sholeh Darat mewacanakan ajaran-ajaran keislaman, terutama nilai-nilai tasawuf, melaui literasi pegon untuk seluruh masyarakat, bukan hanya untuk kalangan atau kelas tertentu. Sebab, jika berbicara hubungan Islam dengan Jawa dalam konteks sosial-budaya, maka itu berarti cakupannya adalah masyarakat umum, termasuk orang awam yang merupakan lapisan mayoritas, bukan kalangan atau golongan elit tertentu.

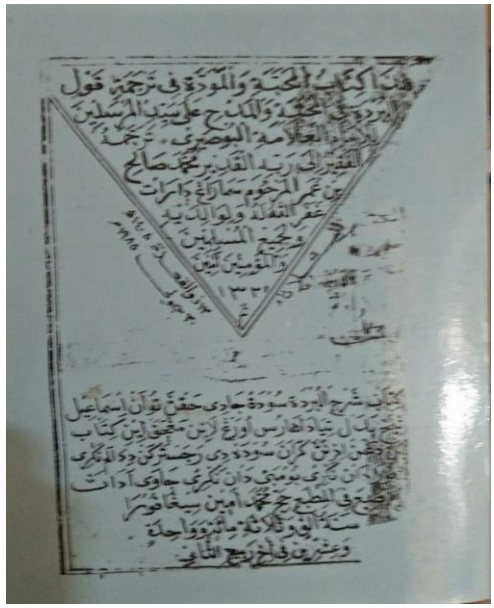
Dengan demikian, Kiai Sholeh Darat melalui karya-karyanya yang ditulis dengan huruf pegon, terutama karya-karya tasawufnya, pada prinsipnya juga turut menjaga, mempertahankan dan memperkuat rekonsiliasi Islam dan budaya Jawa yang telah dirintis oleh para ulama dan wali di abad-abad sebelumnya. Melalui literasi keagamaan pegon yang digerakkan oleh oleh Kiai Sholeh Darat, masyarakat dan budaya Jawa, dari berbagai strata sosial, tetap akrab dan lekat dengan nilai-nilai Islam, terutama nilai-nilai Islam dengan semangat sufistik.

E. Karya-karya Sastra Sufistik Kiai Sholeh Darat:

1) *Kitabul Mahabbah wal Mawaddah*: Terjemah dan Komentar atas Syair Qasidah Burdah Imam al-Bushiri

Kiai Sholeh Darat banyak melahirkan karya sastra sufistik melalui pola-pola kreatif yang telah dijelaskan di atas. Karya-karya sastra sufistik dari Kiai Sholeh Darat ini ada yang berbentuk terjemahan dan gubahan, dengan dikarang sendiri maupun karya komentar. Kiai Sholeh Darat dalam melahirkan karya-karya sastra sufistiknya itu mengambil langsung dari kitab aslinya yakni kitab-kitab tasawuf, baik kitab-kitab tasawuf yang berbentuk syair maupun prosa.

Di antara Karya sastra sufistik Kiai Sholeh Darat yang merupakan hasil dari terjemahan dan gubahan dari syair sufistik yang berbahasa Arab adalah *Kitabul Mahabbah wal Mawaddah Fi Tarjamah Qouli Burdah fil mahabbah wal Madah Ala Sayyidiil Mursalin Lil Imamil Alamah al-Bushiri* (Kitab Cinta dan Rindu berupa Terjemahan Syair Burdah Terkait dengan Cinta dan Pujian terhadap Sayyydil Mursalin milik Imam Bushiri). Kitab Burdah karya Imam al-Bushiri ini secara umum berisi syair-syair yang mengajarkan ajaran-ajaran sufistik dan cinta (*mahabbah*) kepada Rasulullah Saw. Kitab ini merupakan terjemahan dan gubahan dari karya Imam Bushiri.



Kitab Kiai Sholeh Darat hasil terjemahan dan gubahan dari kitab syair Burdah Imam Bushiri.

Meskipun dalam kitab ini Kiai Sholeh Darat mengaku bahwa ia telah menerjemahkan, namun dalam karya itu Kiai Sholeh Darat sesungguhnya bukan hanya menerjemahkan, tetapi juga memberikan penjelasan yang lebih luas. Jika sekadar menerjemahkan maka cukup Kiai Sholeh Darat menerjemahkan syair-syair itu secara literal ke dalam bahasa Jawa. Akan tetapi Kiai Sholeh Darat juga memberikan penjelasan yang panjang lebar pada setiap syair-syair tersebut.

Hal itu menunjukkan bahwa terjemahan Kiai Sholeh Darat atas Kitab Burdah karya Imam Bushiri ini bukan terjemahan *an sich;* bukan sekadar mentranslasi (*to translate*) atau mengatakan, tetapi juga menjelaskan (*to explain*), syair-syair yang ditulis oleh Imam Bushiri. Kiai Sholeh Darat bukan sekadar menghadirkan pesan dari teks-teks syair Burdah, tetapi juga memberikan penjelasan mengenai makna yang diambil dari situasi dan realitas syair Burdah tersebut, sehingga terbangun sebuah wacana yang utuh. Dengan wacana ini, maka makna yang terkandung dalam syair-syair itu bisa menjadi jelas.

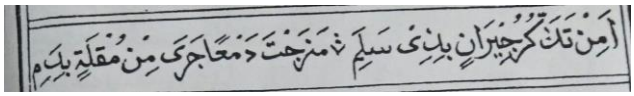
Di bagian pembukaan Kiai Sholeh Darat terlebih dahulu memberikan penjelasan tentang latar belakang ia menerjemahkan kitab syair Burdah itu. Ia menyatakan bahwa sesungguhnya memberikan pujian kepada Rasulullah Saw. (berselawat) itu merupakan salah satu jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt., dan dekat dengan Allah menjadi faktor penyebab turunnya rida Allah Swt.

Atas dasar itu, sebagian sahabat Kiai Sholeh Darat memintanya untuk menerjemahkan Kitab Burdah karya Imam Bushiri yang nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Said al-Bushiri. Karena kitab Burdah ini secara

umum berisi puji-pujian terhadap Rasulullah Muhammad Saw., Kiai Sholeh berharap bahwa usahanya ini merupakan lantaran bagi turunnya rida Allah kepadanya. Selain itu, ia juga berharap mudah-mudahan barang siapa yang membaca kitab ini bisa menjadikan dirinya semakin cinta dan rindu terhadap Rasulullah Saw. yang diwujudkan dalam bentuk memperbanyak membaca selawat.

Dalam pengantarnya itu pula, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa kitab Burdah ini terdiri atas 162 syair. Dari sejumlah itu, 12 syair berisi hal-hal yang terkait dengan maksud sang pengarang; 16 syair berisi tentang hawa nafsu; 30 syair berisi puji-pujian terhadap Nabi Saw; 19 syair berkisah tentang kelahirannya Rasulullah Saw; 10 syair berkisah tentang orang-orang diajak Rasulullah untuk masuk Islam; 10 syair puji-pujian terhadap al-Qur'an; 9 syair berisi tentang Mi'raj Nabi Saw.; 22 sytair menjelaskan jihadnya Rasulullah Saw.; 14 syair berisi istighfarnya Rasulullah Saw;26 syair berisi munajat Rasulullah Saw.[239] Tetapi, di dalam tulisan ini tidak akan diulas seluruh syair yang diterjemahkan Kiai Sholeh Darat melainkan diuraikan garis besarnya saja.

Langkah Kiai Sholeh Darat dalam menerjemahkan syair-syair Burdah ini, pertama adalah menerjemahkan per bait syair secara tekstual. Lalu dilanjutkan dengan memberikan penjelasan atau uraian tentang larik syair yang ia terjemahkan tersebut. Dalam bait syair pertama berbunyi:



Amin tadzakurijironim bi dzi salami # Mzajta dam'an jaro min Muqlatin Bidami.

Bait pertama syair Burdah itu terjemahkan seperti ini oleh Kiai Soleh Darat:

Ana tah saking oleh ira ngeleng2 utawa eleng ing kekasih ira lan demenan ira ingkang muqim ana ing ndalem desa Dzi Salam# Maka dadi nangis sira kelawan banget hingga kasih campur luh ira ingkang mili ana pasuluhane mripat ira, campur kelawan getih sangking bangete penangis ira apa mengkana [240]

[239] As-Samarani, *Kitabul Mahabbah wal Mawaddah Fi Tarjamah .Qouli Burdah fil mahabbah wal Madah Ala Sayyidiil Mursalin Lil Imamil Alamah al-Bushiri*, (Singapura: Mathba' Haji Muhammad Amin, 1321 H.), hlm.6

[240] *Ibid*, hlm.8-9

Artinya:
Apakah kamu mengingat-ingat atau teringat dengan kekasihmu yang ada di desa Dzi Salam # Sehingga kau begitu banyak menangis hingga air matamu bercampur darah).

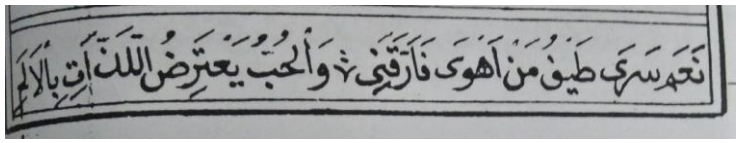
Setelah menerjemahkan bait syair di atas, Kiai Sholeh Darat memberikan penjelasan seperti ini:

ya'ni artine kaya-kaya nadzom iku takon marang wong kang ngumpetake gandrung. Iyo iku selirane dewe angucap ya nafsi al-asyiqi ana tah penangis ira ingkang banget hingga metu luh getih iku apa sebab eleng ira marang kekasih ira ingkang muqim utawa ingkang ghoib ana ing ndalem Desa Dzi Salam. Ana dene jiron iku mahbub. Dzi Salam iku namane desa ingkang ana antarane Makkah dan Madinah parek Desa Qudaid. Mulane dadi takon mengkono iku kerana gholibe wong kang gandrung lan wong kang kasemsem marang kekasihe iku semangsa2 eleng desane utawa eleng lelewane utawa eleng labete maka nangis ora kelawan ikhtiyare. Kerana anane wong kang pasihan lan wong kang gandrung iku dudu ikhtiyare dewe. Balik ikhtiyare lan penarik sangking wong kang den kasihi. Maka dadi nangis ora kelawan ikhtiyar. [241]

Artinya:
Yakni seolah-seolah bait yair itu bertanya kjepada orang yang memendam rindu. Yaitu diri kita sendiri mengucapkan, *ya nafsi al-asyiqi* [Hai diri yang dirundung rindu][242], apakah tangisanmu yang begitu keras hingga mengeluarkan air mata darah itu disebabkan karena kamu ingat terhadap kekasihmu yang hidup di desa Dzi Salam. Adapun tetangga [orang yang ada di desa Dzi Salam--pen] itu adalah orang yang dicintai. Dzi Salam itu nama desa yang berada di antara Makkah dan Madinah, dekat dengan desai Qudaid. Makanya kemudian muncul rasa penasaran [karena] lumrahnya orang yang jatuh cinta dan dirundung rindu terhadap kekasihnya itu ketika ingat desa atau sosok atau bayangan wajah sang kekasih tersebut, maka tanpa disadari akan menangis; karena orang yang jatuh cinta atau dilanda kasmaran itu bukan atas kehendaknya sendiri, akan tetapi lebih disebabkan oleh daya tarik dari orang yang dicintai; maka [orang yang dirundung jatuh cinta] itu menangis bukan atas kehendaknya.

[241] *Ibid,* hlm.9
[242] Dalam penerjemahan terhadap kutipan dari kitab-kitab sufistik Kiai Sholeh Darat semua kalimat atau kata yang terdapat dalam kurung: [……. ....] adalah tambahan penjelasan dari penulis, bukan dari kitab Kiai Sholeh Darat.

Dari penjelasan terhadap syair tersebut, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa bait tersebut menggambarkan orang yang sedang dirundung cinta dan rindu yang luar biasa besar. Karena harus menahan rindu dan cinta yang menggelegak itu, orang yang jatuh cinta tanpa sadar telah mengeluarkan 'air mata darah'. Air mata darah ini keluar akibat tekanan geombang cinta dan rindu yang dahsyat. Tangisan orang yang sedang jatuh cinta, menurut Kiai Sholeh Darat, bukan atas kehendaknya. Tangisan itu muncul secara alami akibat rindu dan cinta yang besar. Di bait pertama syair Burdah ini, sang pengarang (Imam Bushiri) sesungguhnya bertanya kepada dirinya sendiri yang saat itu tengah dirundung kerinduan. Kerinduan dalam konteks ini adalah kerinduan terhadap Rasulullah Saw. Bahwa yang *gandrung* dan dirundung rindu itu sesungggguhnya sang pengarang sendiri atau sang pembuat syair sendiri. Hal ini dijelaskan di dalam syair ke-7:



Na'am saro thoifu man ahwa fa arroqoni# wal hubbub ya'tardhu lladdzati bil alami

iya sudah benar ira ya sail ing ndalem oleh ira ngarani marang ingsun# yen ingsun gandrung, mendem, liwung marang mahbub iku ya bener.

Artinya:
Iya sudah benar kamu *ya sail* [penanya] ketika kamu mengatakan aku# bahwa aku jatuh cinta, gila, lingkung terhadap *mahbub* (sang kekasih), itu memang benar).

Bait di atas sebenarnya terkait dengan bait sebelumnya. Sebelum bait ini terdapat bait syair yang menjelaskan bahwa ada orang yang menduga-duga atau berkomentar orang yang dirundung tangis terus menerus sampai mengeluarkan air mata darah itu bisa dipastikan sedang dirundung cinta. Lalu dijawab dengan bait di atas: " *Na'am (benar)….".* Kiai Sholeh Darat kemudian menjelaskan syair di atas seperti ini:

Maka tatkalane wus tela2 anane wong kang den takoni iku nyata tela2 gandrung…….ingkang gandrung iya iku mutakallim. Tegese orang yang bertanya Amin tadzakurji ra nim ilah..Maka iku mushonnif dewe ingkang den takoni iya selirane mushonnif dewe. ……,lan setuhune luh-luh ingkang mili kelawan kecampuran getih iku ya ana pancen sebab eleng

marang mahbub. 'Apa2 pitakon ira kabeh iku ya bener.....pancen ingsun gandrung marang mahbub, maka nuli takon sail 'Apa sebab kok nuli sira eleng ing mahbub'. Maka ngucap muhib: 'Aaro thoifuman ahwa fa arroqoni ilah: lumaku marang ingsun ing ndalem mangsa bengi, angen-angen marang mahbub maka dadi katon rupane mahbub ana ing ndalem angen2 lan ana ing ndalem ipen. Maka tangi ingsun saking turu. Maka dadi ora isa turu dadi melek ingsun sebab eleng marang mahbub'. Ana dene wateke wong kang gandrung marang mahbub iku dadi ngilangangake sekabehane kanikmatan, mangan, minum, turu, kelawan sebab larane gandrung kelawan sebab eleng2 marang mahbub [243]

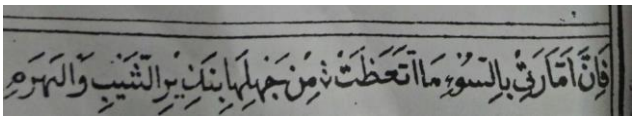
Artinya:

Maka ketika sudah sudah gak berdaya, orang yang ditanyai itu jelas-jelas jatuh cinta……..orang yang jatuh cinta itu ya *mutakallim* [orang yang ngomong---pen]. Artinya, orang yang bertanya di bait awal, "*Amin tadazakkuriji ronin" sampai akhir*. Maka itu sejatinya si author sendiri yang ditanyai, dirinya sendiri……..dan sesungguhnya air mata yang mengalir terus dengan bercampur darah itu karena memang ingat kepada sang kekasih. 'Semua dugaan kalian itu benar. Memang saya jatuh cinta terhadap sang kekasih', maka bertanyalah sang penanya [sail], 'Apa yang menyebabkan kamu ingat sang kekasih'. Maka orang yang mencintai/orang yang jatuh cinta *[muhib]* menjawab, '*soro thoifuman ahwa fa arroqoni sampai akhir* [yang artinya]: suatu malam, saya merenungkan sang kekasih sehingga wajahnya sang kekasih benar-benar hadir dalam pikiranku dan hadir juga ke dalam mimpiku. Maka bangunglah saya dari tidur. Hingga saya tidak bisa tidur, saya terus begadang karena terus menerus ingat pada wajah sang kekasih'. Adapun karakter orang jatuh cinta terhadap sang kekasih itu menjadi kehilangan segala kenikmatan, [kenikmatan] makan, minum, tidur, karena tersiksa oleh sakitnya jatuh cinta yang disebabkan oleh teringat pada sang kekasih yang terus menerus.

Dari bait di atas, Kiai Sholeh Darat berpendapat bahwa betapa pedihnya orang yang sedang dimabuk kasmaran; sedang dirundung rindu pada sang kekasih. Segala kenikmatan menjadi hilang. Orang yang sedang jatuh cinta atau dirundung rindu maka akan kehilangan nikmatnya tidur, nikmatnya makan, nikmatnya minum dan sebagainya. Hatinya senantiasa sesak dan panas karena terbakar oleh bara api cinta. Apa yang terlintas di mata dan pikiran tiada lain kecuali snag kekasih. Kondisi seperti inilah yang melanda jiwa dan hati pengarang syair Burdah, karena kerinduannya kepada Rasulullah Saw.

[243] As-Samarani, *Kitabul Mahabbah wal Mawaddah*…… hlm.17

Lalu dilanjutkan pada syair berikutnya yang mulai masuk pada nasihat-nasihat sfistik. Syair-syair yang berisi sajian ajaran sufisme ini berbicara tentang peringatan kematian. Artinya, orang yang mencintai sesuatu, dirinya cenderung lupa bahwa ajalnya telah dekat. Hal ini seperti dalam syair berikut:



Dalam syair di atas Kiai Sholeh Darat memberikan penjelasan seperti ini:

Mulane ingsung ora menerima pituture rambut putih ing ndalem penyelane marang ingsun iku parawira, ora den suguhi iya ijih ora lunga2, maka anane rambut putih iku nur, putuduh, pengelenng2 yen parek ajale; nuli suguhana amal sholeh kelawan dzikrillah dzikron katsiron, lan qiroatul Qur'an, lan shodaqoh, lan maca sholawat an-Nabi Saw. kerana sholawat Nabi Saw. iku luwih ngelebur marang dosa tinimbang pangelebure banyu marang geni; maka sayogja ing atase mukmin arep-arep nyuguhi dayohe kelawan amal sholawatun Nabi Saw. lan dzzikrullah, lan qiroatul Qur'an. [244]

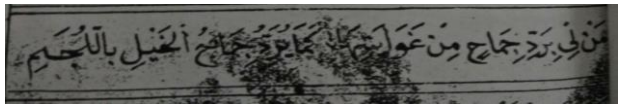
Artinya:
Makanya saya tidak menerima nasIhatnya rambut putih [uban] ketika dirinya menegur saya itu merupakan kegagahan. Tidak dijamu ya tetap saja tidak pergi-pergi. Padahal munculnya rambut putih sejatinya cahaya, sebuah nasehat atau pengingat bahwa seseorang sudah dekat dengan ajalnya. Karena itu segera jamu rambut putih itu dengan amal saleh, dengan dzikir kepada Allah sebanyak-banyaknya, membaca al-Qur'an, sedekah dan membaca selawat kepada Nabi Muhammad Saw. Sebab, sholawat itu lebih mampu melebur dosa ketimbang kemampuan air meleburkan api. Maka alangkah baiknya kaum mukmin itu menyuguhi tamunya dengan membaca selawat Nabi Saw. dan dzikir kepada Allah, dan membaca al-Qur'an.

Bait syair di atas sudah masuk dalam pengajaran tasawuf. Syair tersebut mengingatkan seseorang soal kematian. Orang yang mencintai sesuatu di dunia, biasanya lupa dengan persoalan yang satu ini: mati. Karenanya Tuhan tidak bosan-bosan untuk memperingatkan soal kematian kepada manusia. Salah satu peringatan Tuhan tentang semakin dekatnya seseorang dengan kematian itu di antaranya

[244] *Ibid*, hlm.23-24

dengan mengirimkan utusan berupa uban atau rambut putih. Dalam syair di atas, seperti ditafsirkan oleh Kiai Sholeh Darat bahwa uban atau rambut putih ibarat tamu atau utusan yang datang untuk memberi kabar dan peringatan bahwa kita (manusia) sudah dekat dengan ajal. Karena itu, tamu itu harus kita jamu dengan berbagai amal saleh, termasuk dengan memperbanyak dzikir kepada Allah, membaca al-Qur'an dan membaca selawat. Jadi maksudnya ketika sesorang di kepalanya sudah ada uban atau rambut putih, maka hendaknya dirinya semakin semangat memperbanyak amal saleh dan menimalisir perilaku buruk, sebab datangnya uban itu pertanda atau peringatan bahwa dirinya sudah di ambang kematian.

Akan tetapi seringkali manusia umumnya benci dengan datangnya uban; bukannya mereka menyambut "sang utusan Tuhan" itu dengan penuh kesadaran untuk beribadah kepada Tuhan, tetapi mereka kebanyakan malah berusaha menutup-nutupi (menyemir) uban supaya tetap kelihatan hitam.[245] Kenapa manusia cenderung abai bahkan melawan peringatan kematian yang dintunjukkan dengan datangnya uban? Kata Kiai Sholeh Darat, tiada lain karena nafsunya. Nafsu manusia membuat manusia lupa dengan kematian; karerna nafsu, manusia mengabaikan segala nasihat yang berisi kematian termasuk nasihat-nasihat yang menggunakan bahasa simbolik seperti uban. Maka dari itu, kunci manusia bisa sadar dengan kematian; sadar bahwa dirinya sudah mendekati ajal, adalah mengendalikan hawa nafsunya. Dalam bait syair berikutnya dikatakan:



Dalam menginterpretasikan bait syair ini, Kiai Sholeh Darat mengatakan,

Sapa2 wonge bisa olehe nanggung marang ingsun kelawan ngengoake pakuwatane, lacut nafsune, lan pakuwatane galake nafsu saking penasarane nafsu, kaya dene olehe den taliake lan den ingoake quawte penasarane jaran kelawan den tarik kendaline. Artine, setuhune galake jaran lan lacute jaran iku bisa nurut lan bis amanut kelawan den tarik kendaline maka bisa dadi bener lakune, nurut dalan ingkang bener. Anapun nafsul insan maka ora bisa nurut kelawan nasehate rambut putih, opo maneh nasehate manungsa yenta nuruta yen ora kelawan taufiq mina Allah Swt. Ana dene kalam nadzom iku aweh isyaroh setuhune wong kang salik ila Allah Swt. iku ora bisa sampurna anging kudu ngalap guru ingkang arif. Kerono wateke nafsu iku terkadang cok bagusaken ing awake

[245] *Ibid,* hlm.38

utawa bagusaken ing kelakuhane. Maka dadi rusak kelawan sebab gugu nafsu. Maka guru arif iku kaya thabib kang mahhir.[246]

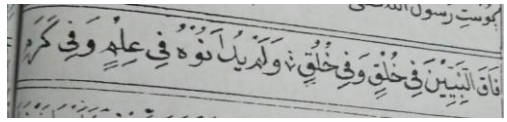
Artinya:
Siapa saja yang bisa menanggung saya dengan mengabaikan kekuatannya, buruknya nafsunya, dan kekuatan ganasnya nafsu dari semangatnya nafsu, itu seperti mengikat dan mengendalikan kuatnya semangatnya kuda dengan cara ditarik tali kendalinya. Artinya sesungguhnya ganasnya kuda dan buruknya kuda itu tetap bisa patuh/nurut dengan cara ditarik tali kekangnya sehingga jalannya benar, menapak di jalan yang benar. Adapun nafsumanusia tidak bisa patuh dengan nasihatnya uban, apalagi nasihatnya manusia, tidak akan patuh kalau tidak melalui taufiqnya Allah Swt. Adapun syair ini memberikan siyarah bahwa seorang yang *salik* [menempuh jalan rohani/spiritual---pen] menuju Allah Swt.itu tidak akan sampurna kecuali hanya memperoleh guru yang ma'rifat. Karena wataknya nafsu itu terkadang membagus-baguskan dirinya atau membagus-baguskan perilakunya. Maka bisa menjadi rusak [diri seseorang] jika menuruti nafsu. Maka, guru yang ma'rifat itu ibarat dokter yang benar-benar ahli).

Bagi Kiai Sholeh Darat, melalui interpretasi syair di atas menegaskan bahwa jika manusia hendak mengubah dirinya menjadi baik, maka ia harus mampu mengendalikan nafsunya. Pasalnya, nafsu manusia sulit ditundukkan hanya dengan nasihat-nasihat. Jangankan nasihat manusia, nasihat Tuhan saja diabaikan. Uban merupakan nasihat yang diturunkan oleh Tuhan kepada manusia, dan itu pun masih banyak tidak diperhatikan oleh mereka. Maka dari itu, manusia harus mempunyai itikad dan niat yang benar-benar serius untuk menundukkan hawa nafsunya; untuk mengendalikan nafsunya. Jika manusia bisa mengendalikan nafsunya sendiri maka ia akan berada di jalur yang benar sebagaimana kuda jika tidak dikendalikan maka akan lari ke mana saja. Akan tetapi jika dikendalikan, maka ia hanya akan berjalan di atas jalan yang benar dan tepat.

Akan tetapi Kiai Sholeh Darat juga menegaskan bahwa untuk mengendalikan nafsu dibutuhkan seorang guru yang ahli ma'rifat. Sebab, guru yang ma'rifat inilah yang bisa menunjukkan jalan yang benar; sebuah jalan untuk menuju petunjuk Allah. Guru yang ma'rifat, kata Kiai Sholeh Darat ibarat dokter profesional. Ia bisa memeriksa kondisi jiwa dan hati seseorang beserta penyakit-penyakit yang menyelimutinya. Dokter yang ma'rifat juga tahu bagaimana 'mengobati' hati dari nafsu; bagaimana menundukkan hawa nafsu, sehingga perilaku manusia senantiasa dituntun oleh Tuhan untuk selalu di jalan yang benar.

[246] *Ibid*, hlm.30

Setelah berbicara hawa nafsu sebagai kendala bagi manusia untuk berbuat baik, syair-syair berikutnya berisi tentang pujian kepada Rasulullah Saw yang mencerminkan cinta (*mahabbah)* dan rindu (*isyq*) kepada Rasulullah Saw. Sudah disebutkan oleh Kiai Sholeh Darat bahwa cinta dan rindu kepada Rasulullah termasuk salah satu jalan spiritual untuk mencapai rida Allah. Di antara syair dalam kasidah Burdah yang memuji Rasulullah sebagai ungkapan cinta dan rindu adalah:



Terkait dengan baris syair ini, Kiai Sholeh Darat memberikan penjelasan sebagai berikut:

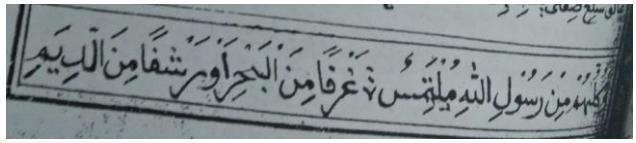
> *Wus ngungkuli gusti Nabi Muhammad Saw. ing sekabehane para anbiya', lan para mursalin, lan para malaikat, kabeh lan makhluqe kabeh, ngungkuli ing ndalem kedadehane, rupane lan dedeke. Lang ngungkuli malih ing ndalem pekerti lan wateke. Lan ora ana pada parek2 anbiya' lan mursalin kabeh ing gusti Nabi Muhammad Saw. ing ndalem ilmune lan ing ndalem lomane lan mulyane. Artine setuhune gusti Nabi Muhammad Saw. iku ngungkuli ing makhluk kabeh ing ndalem kedadehane lan rupane, lan kedadehane dedeke. Maka ora ana makhluk ingkang bangsa jismani kok ora nduwe dzill nalikane nurussyamsyi anging gusti Nabi Muhammad Saw.rupane jismani. Kelakuhane lan kahanane ruhani nurani. Lan ora ana sekabehane makhluk duwe pekerti kebagusan kaya dene pekertine gusti Nabi Muhammad Saw. Kerana sekabehane para anbiya' wal mursalin awit nabi Nuh tumeka nabi Isa alaihima as-sholatu wassalam iku tatkalane den gorohake kaume utawa den larani kaume iku nuwun pengadilan marang Allah Swt. maka den turuni siksa kelawan sebab panuwune nabine kaya Nabi Nuh kelawan topan lan werna2 siksane apa patute. Anging Nabi Muhammad Saw. nalikane den gawe lara marang kaume hingga rumpang untune lan hingga tatu bathuke mancur2 getihe nalikane perang Uhud maka gusti Rasul ngendika: "Allahuma Ighfir Qoumi Fainnahum la Ya'lamuun.*[247]
>
> Artinya:
> Nabi Muhammad itu mengungguli seluruh nabi, rasul dan para malaikat, dan mengungguli semua makhluk. Mengungguli dalam hal penciptaannya,

[247] *Ibid,* hlm.40

wajahnya dan sosoknya. Dan mengungguli juga dalam hal budi pekerti dan karakternya. Dan tidak ada para nabi dan rasul yang bisa menyamai Nabi Muhammad Saw. dalam hal ilmunya dan dalam hal kedermawannya dan kemuliaannya. Artinya, sesungguhnya Nabi Muhammad Saw. itu mengungguli semua makhluk dalam hal penciptaannya dan wajahnya, dan wujud sosoknya. Maka tidak ada makhluk yang bersifat fisik yang tidak mempunyai bayang-bayang di bawah sinar matahari, hanya Nabi Muhammad, hanya wujud dan sosok Nabi Muhammad yang demikian. Perilaku dan kondisi ruhani nuraninya. Dan tidak ada makhluk mempunyai budi pekerti sebagus budi pekerti Nabi Muhammad Saw. Karena para nabi dan rasul, dari Nabi Nuh hingga Nabi Isa Alaihima as-shalatu wassalam itu ketika ditipu kaumnya atau dibuat sakit kaumnya, maka mereka meminta keadilan kepada Allah Swt. Maka Allah pun menunrunkan siksanya karena permintaan nabinya, seperti halnya Nabi Nuh dengan datangnya topan dan beragam siksa yang pantas. Hanya Nabi Muhammad Saw. ketika dibuat sakit oleh kaumnya hingga patah giginya dan berdarah dahinya ketika perang Uhud, maka Rasulullah Saw. berdoa, " Ya Allah ampunilah kaumku karena sesungguhnya mereka tidak mengetahui.

Dalam syair yang diterjemahkan oleh Kiai Sholeh Darat tersebut menjelaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. merupakan sebaik-baiknya makhluk. Tidak ada yang makhluk di muka bumi ini, bahkan dari kalangan Nabi dan Rasul yang melebihi kebaikannya Rasulullah Saw., baik secara jasmani maupun rohani. Hal ini terrutama terkait dengan akhlak, budi pekerti dan ilmu Nabi Muhammad Saw. benar-benar tidak ada makhluk yang mampu menyamainya. Di antara bentuk keluhuran budi pekerti Nabi Saw. adalah cinta dan kasih sayangnya yang begitu mendalam terhadap umatnya. Sehingga karena saking cintanya kepada umatnya, Nabi tidak pernah marah ketika disakiti oleh kaumnya. Saat disakiti oleh kaumnya, bahkan dengan cara-cara yang sadis, Nabi Muhammad Saw. justru berdoa kepada Allah untuk memintakan ampunan demi kaumnya yang menyakiti dirinya tersebut.

Hal itu berbeda dengan nabi dan rasul lainnnya yang ketika disakiti kaumnya langsung membuat perhitungan dan memintakan azab buat kaumnya sendiri. Salah satu contohnya adalah Nabi Nuh As. Karena kaumnya sudah tidak bisa diperingatkan bahkan semakin melawan, maka Nabi Nuh As. pun berdoa supaya Allah mengirimkan azab besar bagi para kaumnya yang membangkang tersebut. Dan Allah pun mengabulkannya sehingga kaum Nabi Nuh dilalap banjir dan topan. Nabi Muhammad Saw.merupakan sosok yang luhur budi pekertinya, termasuk kepada umatnya. Lalu disambung dengan baris syair berikutnya:



Penejalasan Kiai Sholeh Darat untuk syair ini sebagai berikut:

> *Ana dene sekabehane anbyia' wal mursalin iku ilmune ngalap sangking ilmune Rasulullah, iya iku Sayyidina Muhammad Saw. Pengalape kaya pengalape nyiduk banyu saking segara, utawa kaya panesepe lan panyucupe banyu saking banyu udan. Artine, setuhune para ambiya' lan mursalin iku kabeh nyiduk saking segarane ilmune gusti Nabi Muhammad Saw, utawa setuhune pekertine para anbiya' kabeh lan kelakuhane lan kebagusane dzahir batin iku nesep nucup saking banyu udane pekertine Nabi Muhammad Saw. Maka ibarate segara iku ilmune gusti Nabi Muhammad Saw. lan banyu udan iku ibarate sifat halim lan husnil khuluqi gusti Nabi Muhammad Saw, kerana khuluqi gusti Nabi Muhammad Saw. itu al-Qur'an. Makanya den ibaratake "Ad-Diyami" kerana maknane "ad-Diyam" iku udan ingkang langgeng serta ora ana beledek. Balik udan belaka dawam. Semana uga khuluq Nabi Muhammad Saw. tambah2 kelawan sebab nuzulil al-Qur'an kaya dene temurune udan saking langit.*[248]
>
> Artinya:
> Adapun seluruh nabi dan rasul itu ilmunya mengambil dari ilmunya Rasulullah, yaitu Sayyidina Muhammad Saw. Para nabi dan rasul yang mengambil ilmu dari Nabi Muhammad Saw. itu seperti mengambil seciduk air dari lautan, atau seperti merembesnya dan menyecapnya air dari air hujan. Artinya, sesungguhnya para nabi dan rasul semuanya itu mengambil ilmu dari lautan ilmunya Nabi Muhammad Saw, atau sesungguhnya budi pekerti para nabi seluruhnya, termasuk perilaku dan kebaikan dzahir batin mereka itu menyecap dari air hujan budi pekerti Nabi Muhammad Saw. Karena itu, lautan itu ibarat ilmunya Nabi Muhammad dan air hujan itu ibaratnya sifat bijak dan bagusnya akhlaq Nabi Muhammad Saw, karena akhlaq Nabi Muhammad Saw. itu al-Qur'an. Karena itu diibaratkan dengan "ad-Diyami" karena makna "ad-Diyami" adalah hujan yang terus menerus tanpa disertai dengan petir. Sebaliknya,[yang ada] hanya hujan selamanya. Begitu juga akhlaq Nabi Muhammad Saw. semakin bertambah dengan sebab turunnya al-Qur'an seperti halnya turunnya hujan dari langit.

[248] *Ibid,* hlm.40-41

Syair di atas memuji Nabi Muhammad Saw. sebagai lautan ilmu. Ilmu para nabi dan rasul lainnya semuanya diambilkan dari ilmu Nabi Saw. Ilmu para nabi dan rasul lainnya ibarat seciduk air yang diambilkan dari air hujan. Begitu juga budi pekerti Nabi Saw. yang luhur dan akhlaknya yang mulia adalah ibarat hujan yang terus menerus turun. Akhlak dan keluhuran budi pekerti para nabi dan rasul sesungguhnya dari akhlak Rasulullah Saw. Keluhuran budi pekerti dan kemuliaan akhlak Nabi Saw. ini tidak pernah berhenti dan akan terus berjalan terus di dunia, karena sejatinya akhlak Nabi saw. adalah al-Qur'an. Karena ilmunya yang demikian luas dan dalam laksana samudra dan budi pekertinya yang luhur laksana air hujan yang menyirami bumi ketika dilanda kekeringan, maka Nabi Muhammad Saw. menjadi semulia-mulianya makhluk.

Demikian itulah sekilas gambaran terjemahan dan gubahan sastra sufistik Kiai Sholeh Darat atas kitab syair Burdah karya Imam Bushiri. Masih banyak syair Burdah yang dibahas dan dijelaskan oleh Kiai Sholeh Darat dalam kitabnya. Beberapa contoh di atas hanya untuk menunjukkan pola dan corak kreativitas Kiai Sholeh Darat dalam menerjemahkan dan menjelaskan sastra sufistik untuk masyarakat Jawa dari kitab al-Bushiri.

Nama lengkap al-Bushiri sendiri adalah Abu Abdillah Muhammad bin Said al-Bushiri,[249] yang lahir di Dalas, Maroko pada tahun 608 H/1212 H dan dibesarkan di Bushir, Mesir. Ia berasal dari kabilah Bani Habnun, salah satu suku di Maroko. Nisbat atau sebutan al-Bushiri menunjuk sebuah daerah di Mesir bernama Bushair, salah satu daerah kekuasaan Bani Suwaif, tempat asal sang ibu.[250] Tak lama kemudian, Al-Bushiri diajak pindah keluarganya ke Kairo, dan di ibu kota Mesir inilah ia yang saat itu masih belia mulai belajar tentang gramatikal arab dan sastra dan menghafalkan al-Qur'an.[251]

Al-Bushiri merupakan murid seorang Sufi Besar, Imam Abu Hasan As-Syadzili dan penerusnya yang bernama Abdul Abbas Al-Mursi, anggota Tarekat Syadziliyah.[252] Selain belajar tasawuf dan sastra Arab, al-Bushiri juga belajar disiplin keislaman lainnya termasuk fikih. Di bidang ilmu fiqih, Al-Bushiri dalam bidang fikih mengikuti madzhab Syafi'i, sebuah mazhab fikih terbesar di Mesir. Qasidah Burdah karya al-Bushiri merupakan salah satu karya termasyhur dalam khzanah sastra Islam[253], yang berisi tentang cinta dan rindu kepada Nabi Muhammad dan nilai-nilai moral sufistik serta nilai-nilai spiritual.

---

[249] *Ibid*, hlm.2
[250] Mohammad Nasef, *Penyair Yang Jatuh Cinta Pada Sang Nabi; Biografi Al-Bushiri*, dalam https://islami.co (5/7/2015)
[251] *Ibid*
[252] Fathoni Ahmad, *Gus Dur dan Kisah di Balik Qasidah Burdah*, dalam https://www.nu.or.id (30/7/2019)
[253] *Ibid*

Dilihat dari latar belakang keilmuannya tersebut, selain sebagai seorang sastrawan, al-Bushiri juga seorang sufi dan pengamal tarekat. Karena itu wajar jika dirinya dikenal piawai menciptakan syair yang berisi ajaran-ajaran tasawuf. Bahkan Ibn Hajar al-Haitami menyebut al-Bushiri sebagai as-Syaikh, al-Imam, al-'Arif, al-Kamil, al-Hamam, al-Mutafannin, al-Muhaqqiq, al-Baligh, al-Adib, al-Mudaqqiq, Imamus Syu'ara', Asy'arul 'Ulama', Balighul Fushaha' dan Afshahil Bulagha'.[254] Sebutan-sebutan yang demikian banyak itu menunjukkan pengakuan Ibn Hajar, yang mengenal al-Bushiri, atas kedalaman dan keluasan keilmuan al-Bushiri.

Bahkan dalam tasawuf, Ibn Hajar memandang al-Bushiri sebagai sosok sufi yang telah mencapai ma'rifat. Hal ini masih ditambah dengan luasnya pengetahuan al-Bushiri seputar sastra Arab. Begitu juga, Imamus Syu'ara' menyebutkan bahwa al-Bushiri adalah pemuka para ahli syair di masanya, dan *Asy'arul Ulama'* menunjukkan bahwa ilmu yang ia didalami sesungguhnya tidak hanya terbatas pada persoalan yang berhubungan dengan bahasa Arab, tapi juga agama Islam secara luas.[255]

Syair Burdah merupakan karya al-Bushiri yang masih sangat populer hingga saat ini. Bahkan bagi sebagian besar umat Islam, syair sufistik al-Bushiri ini bukan hanya diposisikan sebagai karya sastra biasa, melainkan sebagai doa. Maka bisa dikatakan bahwa Qasidah Burdah karya al-Bushiri ini merupakan syair doa. Karenanya syair Burdah ini bagi kaum muslimin yang meyakininya agak "dikeramatkan", maksudnya syair ini dilantunkan sebagai sarana untuk berdoa kepada Allah. Karena dijadikan sebagai instrumen doa, maka syair Burdah ini dengan sendirinya mengandung aura "keramat" atau "sakral". Ulama sekaligus sastrawan, KH. Mustofa Bisri (Gus Mus) dalam sebuah kesempatan ketika mengaji Kitab Burdah, pernah mengatakan, "Tidak ada karya syair yang sampai dikeramatkan melebihi Qasidah Burdah".[256]

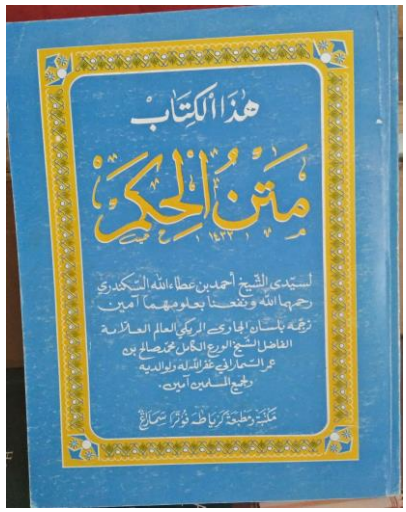
2) *Matanul Hikam:* Saduran *Kitab al-Hikam* Syekh Ibn Athoillah As-Sakandari

Karya Kiai Sholeh Darat berikutnya yang diangkat dari teks sastra sufistik berjudul *Matanul Hikam.* Kitab Kiai Sholeh ini merupakan terjemahan, saduran dan gubahan atau ringkasan dari kitab tasawuf karya Ibn Athoillah Assakandari yang berjudul *al-Hikam.* Kitab Ibn Athoillah ini juga lumayan populer di kalangan masyarakat santri Nusantara. Beberapa pesantren di Jawa juga ada yang mengkaji kitab tasawuf ini. Kiai Sholeh Darat menggubah atau meringkas kitab Ibn Athoillah

[254] Mohammad Nasef, *Penyair Yang Jatuh Cinta Pada Sang Nabi; Biografi Al-Bushiri*, dalam https://islami.co (5/7/2015)*Ibid*
[255] *Ibid*
[256] *Ibid*

ini tidak seluruhnya, melainkan sebagaimana pengakuannya sendiri, baru sepertiganya. Di bab pendahuluan kitab *Matanul Hikam*-nya, Kiai Sholeh Darat menulis:

> *Utawi iki kitab ringkesan sangking matan al-Hikam karangane al-allamah al-arif billah Syaikh Ahmad bin Athoillah. Ingsun ringkes naming sak pertelune asal.*[257]
>
> Artinya:
> Adapun kitab ini adalah ringkasan dari matan al-Hikam karagannya al-allamah al-arif billah Syaikh Ahmad Ibn Athoillah. Saya ringkas hanya sepertiganya dari seluruh isi kitab asalnya.



Kitab kiai Sholeh Darat, *Matanul Hikam* yang merupakan gubahan atau ringkasan dari *Syarah Hikam* Ibn Athoillah Assakandari.

Kitab Kiai Sholeh Darat ini menjelaskan secara panjang lebar tentang ajaran-ajaran tasawuf yang terinspirasi dari Ibn Athoillah. Pertama-tama Kiai Sholeh Darat di dalam kitabnya mengajarkan pentingnya bersandar sepenuhnya kepada Allah Swt. Bahwa manusia harus sadar bahwa hakikatnya dirinya tidak mempunyai kekuatan apa-apa kecuali karena pertolongannya Allah. Sebanyak apapun dan sebesar apapun ilmu dan amal ibadah seorang hamba, tidak layak diandalkan untuk meraih surga Allah dan menyelamatkannya dari neraka. Bahkan menurut Kiai Sholeh Darat, amal dan ilmu seseorang, sebesar apapun, tidak akan bisa mengantarkan dirinya kepada Allah Swt.[258]

---

[257] As-Samarani, *Matan al-Hikam*, (Semarang: Toha Putra, tth), hlm.2
[258] *Ibid*, hlm.2-3

Bukti bahwa ilmu dan amal seorang hamba tidak bisa menyelamatkan dari kehancuran, baik di dunia maupun di akhirat, adalah banyaknya orang yang alim dan ahli ibadah tetapi pada akhirnya ketika mati dalam keadaan kafir. Dalam hal ini Kiai Sholeh Darat mencontohkan orang-orang ahli ibadah di masa lampau, di antaranya adalah Bal'am bin Bauro yang merupakan seorang pendeta dan seorang yang kaya bernama Qorun. Kedua orang ini, kata Kiai Sholeh Darat asalnya adalah orang-orang yang saleh dan ahli ibadah. Bahkan Qorun kata Kiai Sholeh darat adalah ulamanya Bani Israil, tapi kedua orang itu mati dalam kondisi kafir.[259] Sama halnya dengan anak Nabi Nuh dan istri Nabi Luth. Meskipun keduanya merupakan anak dan istri dari seorang Nabi, dalam kenyataannya justru menjadi kafir. Kemudian Kiai Sholeh Darat mencontohkan seorang perempuan yang menjadi istri Fir'aun, Siti Asiyah. Meskipun menjadi istri seorang raja kafir, namun Siti Asiyah justrru menjadi perempuan yang beriman kepada Allah hingga akhir hayatnya, bahkan kelak di surga perempuan ini akan menjadi istri Rasulullah Saw.[260]

Contoh-contoh ini secara sufistik memberikan pelajaran bahwa menjadi iman atau kafir; masuk surga atau masuk neraka, itu bukan karena alam ibadah atau perilaku maksiat seseorang, melainkan lebih karena kasih sayang dan pertolongan Allah. Iman atau maksiat, bagi Kiai Sholeh Darat hanya sebagai penanda, dan bukannya penentu, bagi orang-orang yang masuk surga atau neraka.[261] Apa yang diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat dengan penjelasan ini adalah manusia seharusnya sepenuhnya bersandar kepada Allah dan bukan kepada selain Allah. Hanya Allah yang bisa diandalkan untuk menolong manusia dalam kondisi dan urusan apapun, baik di dunia maupun di akhirat.

Bagi Ibn Athoillah, seperti dikutip oleh Kiai Sholeh Darat, orang yang lebih mengandalkan amal dan ibadahnya, secara rohani, akan mengurangi bahkan melenyapkan harapan akan rahmat dari Allah, terutama ketika seseorang itu terjatuh ke dalam lubang kekelaman dan maksiat. Orang yang sudah kadung terjebur ke dalam dunia maksiat, jika tidak mempunyai harapan akan rahmat dan kasih sayang Allah, maka akan gampang putus asa sehingga dirinya merasa bahwa dirinya tidak mungkin diampuni oleh Allah. Maka ia pun akan semakin gila dalam bermaksiat.

Padahal, kata Kiai Sholeh Darat, jika seseorang terjerembab ke dalam jurang kekelaman atau kemaksiatan seharusnya dirinya mengemis dan berharap rahmat dan ampunan dari Allah, dengan penuh keyakinan bahwa jatuhnya dia ke dalam dunia maksiat itu juga karena sifat Maha Perkasa (*al-Qohhar*)-nya Allah.[262] Dari pemahaman ini pula, manusia hendaknya harus berhati-hati dalam menjalani kehidupannya di dunia dengan sepenuhnya bergantung kepada Allah sembari

[259] *Ibid,* hlm.3
[260] *Ibid*
[261] *Ibid*
[262] *Ibid,* hlm.4

berharap sifat rahmat dan ampunan dari Allah. Jika segalanya karena sifat kuasa dan perkasa Allah, maka manusia jangan sampai hidup seenaknya sendiri, harus tetap takut dan pasrah kepada Allah supaya tidak gampang terpeleset ke dalam jurang kemaksiatan dan kejahatan.

Begitu juga orang yang berada dalam kondisi baik atau bisa melakukan ketaatan kepada Allah, maka harus sadar bahwa ketaatannya itu bisa menjadikan dirinya dekat dengan Allah atau memasukkan dirinya ke dalam surga. Sebaliknya, orang yang baik dan penuh ketaatan kepada Allah harus merasa dan tahu diri bahwa kemampuannya untuk berbuat baik dan taat kepada Allah itu semata-mata karena pertolongan dan anugerah dari Allah.[263] Jika tidak karena pertolongan Allah, maka sangat mungkin orang itu akan menjadi orang yang ahli maksiat. Jika memang demikian, bahwa ketaatan dan kebaikan dalam diri manusia itu sejatinya karena rahmat dan pertolongan Allah, maka orang yang beramal baik dan taat tidak berhak menuntut pahala dari Allah, karena sejatinya dirinya tidak mampu menciptakan amal baik; amal baik yang dia lakukan itu semata-mata karena kuasa Allah.[264]

Maksud dari penjelasan tersebut adalah ketika seseorang mampu berbuat baik dan taat beragama, maka hendaknya dia bersyukur karena masih diberi oleh Allah kekuatan dzahir batin untuk menjalankan kebaikan; dia harus bersyukur kepada Allah karena tidak dijerumuskan oleh Allah ke dalam jurang kemaksiatan, sebab tandanya orang yang dikasihi Allah itu dirinya diberi iman dan kehendak untuk berbuat taat. Sebaliknya orang yang dicelakakan oleh Allah itu tandanya dirinya akan dijerumuskan ke dalam jurang kemaksiatan dan kekufuran.[265]

Selanjutnya, dalam kitabnya itu Kiai Sholeh Darat juga berbicara soal Tajrid dan Kasab. Dua istilah ini dalam dunia tasawuf terkait dengan perolehan rezeki. Tajrid merupakan rezeki yang berasal dari Allah tanpa melalui usaha (kerja) sementara Kasab merupakan rezeki yang diperoleh dari Allah melalui usaha. Dua maqom ini, bagi Kiai Sholeh Darat sesungguhnya anugerah dari Allah. Maka manusia yang sudah ma'rifat seharusnya menerima dengan penuh keikhlasan maqom rezeki yang diberikan oleh Allah, tidak boleh protes atau meminta, kecuali atas kehendak Allah sendiri. Dalam hal ini Kiai Sholeh Darat menjelaskan dengan mengutip pernyataan Ibn Athoillah Assakandari:

> *Maka anuturake Syaikh kelawan pangendikane iki: irodatuka at-Tajrid ma'a iqomatillah iyyaka fil asbab minassyahwati al-khofiyyah. Tegese utawi kekarepan ira tinggal kasab sartane Allah wus manggonaken ing sira ing ndalem maqom kasab iku setenagh sangking syahwat kang bangsa nafsu tur kang samar kerana karep ira tinggal kasab ing khale Allah wus manggonake*

[263] *Ibid*, hlm.5
[264] *Ibid*
[265] *Ibid*

ing ndalem kasab iku karepane nafsu supaya sira den cipta deneng wong akeh yen sira iku wong zuhud…… angendika syaikh: wa irodatukal asbab ma'a iqomatillah iyyaka fit Tajrid inhithothun anil himmatiil aliyyah. Tegese utawi karepan iro ing kasab sertane wus manggonake Allah ing sira ing ndalem tinggal kasab iku dadi melarat sira saking sifat kang luhur maring sifat kang asor kerana setuhune sira sak wuse wis madep mareng Allah belaka lan sertane wus yaqin iman ira, yen Allah belaka ingkang paring rezeqi maka nuli bali sira maring makhluk, maka dadi asor angen2 ira. Falhasil maka wajib keduwe wongkang wus ma'rifat ing Allah arep nerima apa barang kang wus manggonake Allah ing wong iku lan netepono hingga angalehake Allah ing wong iku.[266]

Artinya:
Maka berkatalah Syaikh [Ibn Athoillah---pen]: *Irodatuka at-Tajrid ma'a iqomatillah iyyaka fil asbab minssyahwati al-khofiyyah.* Artinya, adapun keinginanmu meninggalkan *kasab* [kerja] sementara Allah sudah menetapkan kamu pada maqom *kasab* itu sebagian dari syahwat yang bersifat nafsu dan yang samar, karena keinginanmu meninggalkan *kasab* padahal Allah sudah menetapkan kamu di maqom *kasab* itu sesungguhnya kehendak nafsu dengan harapan supaya kamu disangka oleh orang banyak bahwa kamu itu orang yang *zuhud* [menghindari cinta dunia---pen]……..[begitu juga] berkatalah Syaikh: *wa irodatuka asbab ma'a iqomatillah iyyaka fit Tajrid inhithothun anil himmatil aliyyah.* Artinya adapun keinginan kamu terhadap *kasab* padahal Allah sudah menetapkan kamu untuk meninggalkan *kasab* itu menjadikan kamu miskin dari sifat-sifat luhur untuk mengarah pada sifat yang rendahan karena sesungguhnya kamu setelah menghadapkan sepenuhnya dirimu kepada Allah dan kamu sudah yaqin sepenuhnya, bahwa jika Allah semata-mata yang memberikan rezeki lalu kamu kembali lagi pada makhluk, maka menjadi hina cita-cita kamu. Alhasil, maka wajib bagi orang yang sudah ma'rifat kepada Allah untuk menerima segala hal yang sudah ditetapkan Allah atas dirinya dan menjalani sepenuhnya hingga Allah sendiri yang mengubah dirinya).

Dari kutipan tersebut, Kiai Sholeh Darat menjelaskan pernyataan Ibn Athoillah tentang dua maqom dalam hal mencari rezeki bagi orang yang sudah ma'rifat kepada Allah, yakni pertama maqom *kasab:* yaitu maqom atau tingkatan seseorang ma'rifat yang rezekinya harus diperoleh melalui kerja, dan kedua adalah maqom *tajrid,* yakni maqom atau level bagi seorang ma'rifat yang rezekinya didapatkan justru dengan cara meninggalkan kerja. Kedua maqom atau tingkatan

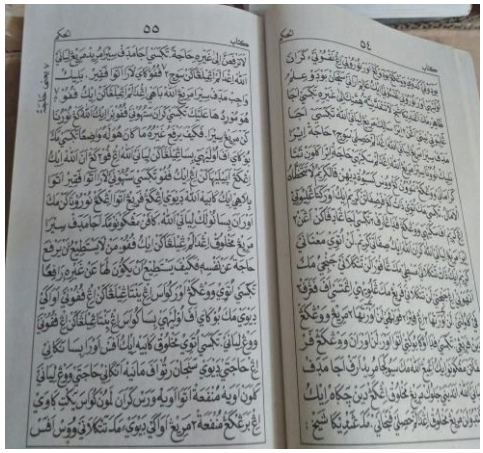
[266] *Ibid,* hlm.5 dan 7

ini bagi seorang ma'rifat sama-sama anugerah dari Allah kepada seseorang. Jadi, apapun yang diberikan oleh Allah dari salah satu maqom tersebut kepada seseorang, maka orang itu harus menerimanya dengan ikhlas. Jika ada seorang ma'rifat yang diberi Allah maqom *kasab* maka ia harus menerimanya. Begitu juga sebaliknya, jika ada seorang ma'rifat yang diberi maqom *tajrid* oleh Allah, ia juga tidak boleh menolaknya.

Jika ada seorang ma'rifat yang diberi status atau level *kasab* oleh Allah, sehingga untuk mendapatkan rezeki harus melalui kerja, maka ia harus menerimnya; artinya ia harus tetap bekerja untuk mendapatkan rezekinya meskipun sudah ma'rifat. Ketika ada seorang ma'rifat yang ditetapkan oleh Allah di maqom *kasab* tetapi dirinya minta maqom *tajrid,* maka menurut Kiai Sholeh Darat, orang itu sudah tergoda dengan hawa nafsunya. Sebab, dengan meminta maqom *tajrid* alias dirinya ingin meninggalkan kerja dalam memperoleh rezeki, maka di dalam hati orang tersebut sesungguhnya terdapat keinginan agar dirinya dinilai oleh orang banyak sebagai orang yang zuhud yakni orang yang sudah tidak lagi butuh terhadap dunia atau orang yang sudah tidak lagi cinta dunia. Keinginan hati seperti ini sesungguhnya keinginan nafsu yang samar.

Begitu sebaliknya, jika ada seorang ma'rifat yang sudah diberi oleh Allah maqom *tajrid,* tetapi dirinya malah menginginkan maqom *kasab* maka orang seperti ini turun derajatnya. Ketika berada di maqom *tajrid* sesungguhnya orang tersebut sudah berada pada tingkat keyakinan tingkat tinggi bahwa seluruh hidup dan rezekinya sepenuhnya berasal dari Allah dan bukan dari yang selain Allah. Tetapi ketika tiba-tiba dirinya malah ingin kerja mencari rezeki, dengan berharap kepada manusia, maka sama saja dirinya kembali ke level yang rendah.

Jadi itulah di antara sedikit ajaran tasawuf yang diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat dalam kitab *Matanul Hikam*. Kitab ini ditulis oleh Kiai Sholeh Darat tanpa diperinci per bab, melainkan langsung satu bahasan dalam satu buku. Tidak dijumpai bab demi bab sebagai bentuk perincian pembahasan dalam kitab ini. Dari pendahuluan sampai akhir tidak ada bab dan subab sebagai bentuk sistematika dalam pembahasan, melainkan langsung menjadi pembahasan yang tunggal dan utuh. Maka, para pembaca harus pandai-pandai mengidentifikasi sendiri, kapan sebuah topik pembahasan sudah selesai dan kapan topik baru mulai, karena memang tidak ada jeda atau bab yang memisahkan secara tegas antara topik yang telah dibahas dan topik berikutnya yang hendak dibahas.



Isi kitab Matanul Hikam Kiai Sholeh Darat yang ditulis tanpa sistematika pembahasan.

Kitab *Matanul Hikam* setebal 102 halaman. Dari halaman pertama sampai akhir, pembahasan isinya seolah tidak pernah berhenti; seolah pembahasannya terus menerus berlanjut tanpa ada titik pemberhentian. Kitab ini merupakan kitab yang sangat populer di kalangan pecinta tasawuf. Victor Danner dalam bukunya, *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah* menjelaskan bahwa al-Hikam disusun dalam tiga bagian pokok, yakni aforisme, risalah, dan doa. Ada 262 aforisme dan 25 bab dalam keseluruhan al-Hikam. Meskipun demikian, dalam bentuk awalnya kitab *al-Hikam* tidak tersusun ke dalam bab-bab, dan para murid Ibnu 'Atha'illah sendiri kemudian yang merasa perlu merapikannya dan mensistematisasikannya. Inilah barangkali kenapa Kiai Sholeh Darat juga tidak menyusun kitabnya, *Matanul Hikam* dalam bentuk bab-bab tertentu. Tema dasar kitab *Syarah Hikam* atau *al-Hikam* adalah makrifat dan tauhid dengan menegaskan bahwa Allah adalah Zat yang al-Haq. Kitab *Matanul Hikam* sesungguhnya juga menegaskan hal ini. Ketika di awal sudah dikatakan bahwa seseorang seharusnya perlu bersandar secara total kepada Allah, dan bukan kepada selain Allah, sesungguhnya menegaskan bahwa Allah adalah Dzat yang Maha Haq dan Maha Wujud, selain diri-Nya hanya bayang-bayang belaka.

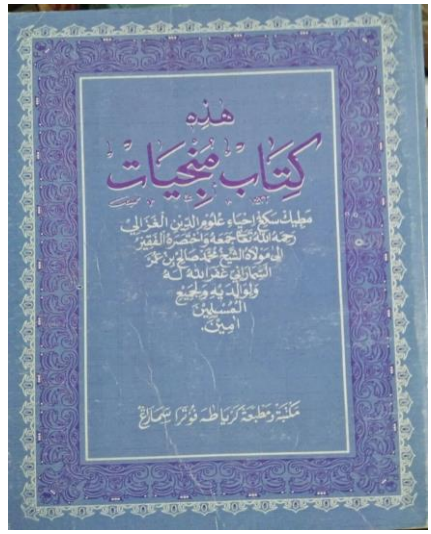
Ibn Athoillah nama lengkapnya adalah Taj al-Din Abu'l Fadl Ahmad ibn Muhammad ibn Abd al-Karim ibn Atha illah al-Iskandari al-Syad. Ia lahir di Iskandariah, Mesir pada 648 H/ 1250 M, dan meninggal di Kairo pada 1309 M. Ibn Athoillah merupakan tokoh Tarekat Syadziliyah, salah satu tarekat sufi terkemuka di dunia, termasuk di Mesir. Bahkan di Indonesia, aliran tarekat ini juga lumayan populer. Julukan Al-Iskandari atau As-Sakandari sesungguhnya lebih menunjukkan pada kota kelahirannya, Iskandariyah.

Sejak kecil, Ibnu Athaillah sudah dikenal sebagai anak yang rajin dan tekun belajar. Ia menimba ilmu ke beberapa ulama besar di Mesir secara bertahap. Dari sekian banyak gurunya, yang paling dekat dengan dirinya adalah Abu Al-Abbas

Ahmad ibnu Ali Al-Anshari Al-Mursi, murid dari Abu Al-Hasan Al-Syadzili, pendiri tarekat Al-Syadzili. Ibn Athoillah tergolong ulama yang produktif. Sekitar 20 karya telah ia lahirkan yang meliputi berbagai bidang, antara lain tasawuf, tafsir, aqidah, hadis, nahwu, dan ushul fiqh. Dari sekian banyak karyanya, yang terkenal adalah kitab *al-Hikam* atau *Syarah Hikam*. Kitab tasawuf ini banyak disebut sebagai *masterpiece* Ibn Athoillah. Di Jawa, sastra sufistik karya Ibn Athoillah ini semakin populer antara lain berkat usaha Kiai Sholeh Darat menerjemahkan dan menggubahnya ke dalam bahasa Jawa melalui karyanya, *Matanul Hikam.*

3) *Kitab Munjiyat:* Saduran dan Ringkasan *Kitab Ihya' Ulumuddin* Imam Ghazali

Kitab Munjiyat karya Kiai Sholeh Darat ini juga jenis karya saduran, gubahan atau ringkasan dari kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Ghazali. Di halaman sampulnya, Kiai Sholeh Darat memberikan keterangan, "*Methik saking Ihya' Ulumiddin al-Ghazali"* (Memetik dari Ihya' Ulumuiddin-nya al-Ghazali). Kitab Ihya' Ulumuddin merupakan *masterpiece* al-Ghazali yang menggabungkan antara tasawuf dan fikih. Kitab satu ini sangat populer di kalangan Muslim Sunni, termasuk di pesantren-pesantren Indonesia. Bagi Kiai Sholeh Darat sendiri, yang di dalam dakwahnya juga mencoba mengintegrasikan antara tasawuf dan syariat, bisa jadi juga terinspirasi dari kitab *Ihya'*.


هذه
كتاب منجيات
مطلب سلك إحياء علوم الدين الغزالي
رحمه الله تعالى ترجمة واختصرة الفقير
إلى مولاه الشيخ محمد صالح بن عمر
السمارانى غفر الله له
ولوالديه ولجميع
المسلمين
آمين.
مكتبة ومطبعة كريا طه فوترا سمارانج

Gambar Kitab *Munjiyat* karya Kiai Sholeh Darat yang dipetik dari kitab *Ihya' Ulumuddin* al-Ghazali.

Dalam bab pendahuluan, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa mengetahui sifat buruk (*madzmumah)* dan sifat terpuji (*mahmudah)* yang bersifat rohani adalah

fardhu ain.[267] Ini artinya, bagi Kiai Sholeh Darat, setiap orang Islam yang *mukallaf*, mempunyai kewajiban mengetahui sifat-sifat terpuji dan sifat-sifat yang tercela. Dua sifat ini memang menjadi tema utama dalam kajian tasawuf, sebab ilmu tasawuf sesungguhnya merupakan ilmu yang berusaha membersihkan dan menjernihkan hati seseorang dari penyakit-penyakit rohani lalu mengisinya dengan sifat-sifat yang baik.

Dengan hati yang bersih dan terbebas dari sifat-sifat buruk, maka diharapkan perilaku dan kepribadian manusia menjadi baik. Sebab, hati dalam konteks tasawuf adalah pengendali seluruh anggota tubuh. Jika hati seseorang baik, maka seluruh anggota tubuh lainnya akan menjadi baik. Sebaliknya jika hati seseorang buruk, penuh kotoran dan penyakit (sifat-sifat buruk), maka seluruh anggota tubuhnya akan menjadi buruk; perilakunya akan cenderung ke arah kejahatan. Karenanya, ilmu tasawuf juga disebut dengan ilmu hati atau ilmu batin karena orientasinya lebih ke dalam dunia rohani seseorang atau individu.

Kiai Sholeh Darat dalam karyanya ini menggarisbawahi bahwa untuk bisa mengetahui sifat-sifat baik dan sifat-sifat buruk, maka terlebih dahulu seseorang harus mengetahui sifat-sifat dan hakikat hati. Mengetahui apa sejatinya hati bagi Kiai Sholeh Darat merupakan pondasi atau prinsip dasar bagi seorang *salik* (orang yang menempuh jalan rohani/sufi).[268]

Apa sesungguhnya hakikat hati yang dalam bahasa Arab disebut dengan *Qolb*? Dalam kitab ini, Kiai Sholeh Darat menjelaskan seperti ini:

> *Utawi maknane lafadz Qolbun iku rong perkara, kang dihin den maknani jantung kang ana ing ndalem kiwane dadane anak Adam, lan jerone iku jantung ana bolongan lan jerune iku bolongan ana geteh getih ireng lan iyo iku cukule ruh. Lan kapindone maknane latifah robbaniyah ruhaniyah lan iya iku haqiqotul insan lan kang nemu sekehe perkara kang samar2, Wallahu a'lam.*[269]
>
> Artinya:
> Adapun makna lafadz *Qolbun* [hati] ada dua: yang pertama [hati] dimaknani jantung yang ada di sebelah kiri dadanya anak Adam, dan di dalam jantung itu ada lubang dan di dalam lubang itu ada darah hitam dan itulah tempat munculnya ruh. Dan yang kedua [hati] dimaknani sebagai sesuatu yang halus yang bersifat ilahiyah serta rohaniah dan itulah hakekatnya manusia dan yang mampu menangkap hal-hal yang sifatnya samar. Wallahu a'lam.

[267] As-Samarani, *Kitab Munjiyat*, (Semarang: Toha Putra, tth.), hlm.2
[268] *Ibid*
[269] *Ibid*, hlm.2-3

Pengertian hati di atas, diambil oleh Kiai Sholeh Darat dari kitab *Ihya'*, sehingga definisi hati, menurut Kiai Sholeh Darat lebih merujuk pada definisi dari al-Ghazali. Pasalnya, dalam pembahasan ini, hati menjadi tema sentral, sebelum mengkaji ke topik-topik berikutnya. Seperti dikatakannya, hati merupakan fondasi bagi kajian sufistik untuk memperoleh pengetahuan tentang sifat-sifat baik dan buruk. Dengan menjadikan hati sebagai topik utama dalam kajian ini, Kiai Sholeh Darat mengajak para pembaca untuk merefleksikan diri; bermuhasabah diri; mengevaluasi diri terkait dengan segala perbuatan dan perilaku. Sebab, apa yang dilakukan dan diucapkan oleh manusia, baik atau buruk sesungguhnya muncul dari kehendak hati. Manusia mempunyai kehendak untuk berbuat baik atau buruk sepenuhnya berasal dari dalam hatinya.

Hati manusia, oleh Kiai Sholeh Darat dengan mengutip al-Ghazali, dibedakan *ruh* dan *nafsu* (nafsu). Dalam hal ini Kiai Sholeh Darat menjelaskan:

> *Utawi maknane roh iku rong perkara. Kang dihin den maknai jisim latif tegese jisim ingkang alus. Utawi cukule ana ing bolongane ati jismane lan iya iku jantung kang wus kasebut dihin. Lan kapindone maknane latifah robbaniyah lan iyo iku maknane Qolb kang kapindo. Utawi lafadz nafsu iku rong perkara kang dihin den maknani quwwah kang angumpulaken ing kuate ghodhob tegese bendu lan muring2 lan ngumpulake kuate syahwat. Lan kapindone maknane nafsul insan lan dzate insan lan lamun miturut perintah den namani nafsul muthmainnah lan lamun ora sampurna miturute maka den arane lawwamah. Lan lamun miturut syahwate lan pangajake syaitan maka den arani nafsul ammarah.*[270]
>
> Artinya:
> Adapun maknanya roh itu ada dua. Yang pertama dimaknai jisim latif artinya jisim ingkang alus. Adapun munculnya ada di lubang hati jasmani dan itu adalah jantung yang sudah disebut di awal. Lalu kedua maknanya adalah hal yang halus yang bersifat ilahiyah dan ini maknanya *qolb* [hati] yang kedua. Adapun lafadz nafsu itu ada dua, yang pertama dimaknai kekuatan yang mengumpulkan pada kuatnya *ghodhob* artinya marah dan emosi serta kekuatan yang mengumpulkan syahwat. Dan kedua itu bermakna nafsul insan dan dzatnya insan dan mentaati perintah yang kemudian dinamakan nafsu yang tenang [*nafsul muthmainnah*], dan ketika nafsu itu tidak sempurna dalam hal ketaatan maka nafsu itu disebut dengan *nafsu lawwamah.* Dan jika nafsu itu lebih menuruti syahwat [kesenangan]-nya dan menuruti perintah setan maka disebut dengan *nafsul ammarah.*

[270] *Ibid*, hlm.3

Dengan merujuk pada *Ihya'* Kiai Sholeh Darat selain menjelaskan soal hati dan roh, juga menjabarkan seluk beluk nafsu. Menurut penjabaran di atas, nafsu tidak selamanya baik juga tidak selamanya buruk. Ada nafsu yang baik yang disebut dengan nafsu *muthmainnah* (nafsu yang tenang). Nafsu ini merupakan nafsu yang jinak yang bisa dikendalikan sehingga tidak menjerumuskan manusia ke dalam kejahatan atau keburukan. Lalu yang kedua adalah nafsu *lawwamah* alias nafsu yang kurang begitu bisa dikendalikan. Dan ketiga adalah nafsu yang sama sekali tidak bisa dikendalikan sehingga lebih menuruti perintah setan dan mudah tergoda dengan syahwat atau kesenangan, maka yang seperti ini disebut dengan nafsu *ammarah*. Tujuan dari penjelasan ini adalah manusia hendaknya lebih mempunyai nafsu *muthmainnah*.

Selanjutnya, masih terkait dengan hati, Kiai Sholeh Darat juga menjelaskan sifat-sifat hati. Bagi Kiai Sholeh Darat, sifat hati ada empat: *pertama,* hati yang menjadi tempat hidupnya sifat-sifat binatang buas yang bisa nampak ketika hati sedang marah. *Kedua,* hati yang menjadi tempat bagi sifat-sifat binatang ternak yang kelihatan ketika hati hanyut di dalam syahwat. *Ketiga,* hati yang menjadi tempat bagi sifat-sifat setan yang muncul ketika hati menuruti ajakan atau godaan setan. Dan *keempat,* hati yang menjadi tempat bagi sifat-sifat ilahiyah yang tandanya bisa dilihat ketika hati menyukai hal-hal yang luhur dan mulia dan benci terhadap hal-hal yang hina dan nista, serta suka terhadap ilmu dan benci terhadap kebodohan.[271]

Itulah sekilas tentang isi *Kitab Munjiyat* karya Kiai Sholeh Darat. Dalam segi penulisannya, tidak seperti *Kitab Matanul Hikam, Kitab Munjiyat* ditulis Kiai Sholeh Darat secara sistematis berdasarkan bab demi bab. Bab pertama adalah pendaluluan kemudian dilanjutkan bab kedua tentang sifat *madzmumah* (sifat-sifat buruk)-nya nafsu, lalu bab ketiga tentang syahwat perut dan farji dan seterusnya hingga pada bab terakhir yaitu etika mengiringi jenazah. Kitab Kiai Sholeh Darat ini setebal 196 halaman. Seluruh isi kitab ini ada di dalam kitab *Ihya'* , karenanya seseorang yang pernah mengaji *Ihya'* tentu tidak asing lagi dengan isi kitab Kiai Sholeh Darat ini.

[271] *Ibid,* hlm.3

Salah satu contoh penulisan *Kitab Munjiyat* oleh Kiai Sholeh Darat yang tersusun per bab.

Kitab *Ihya'* seperti yang disebutkan di atas merupakan karya besar Imam al-Ghazali. Al-Ghazali merupakan seorang ulama, sufi dan filosof besar di pertengahan abad 11 dan awal abad 12. Namanya sebagai sufi dan filosof telah terkenal di dunia, baik di barat maupun di timur. Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali ath-Thusi asy-Syafi'i. Ia lahir di Thus; 1058 / 450 H. dan meninggal di Thus; 1111 / 14 Jumadil Akhir 505 H dalam usia umur 52 tahun. Di dunia Barat abad pertengahan ia disebut sebagai Algazel.[272]

Nama kauniyahnya adalah Abu Hamid karena salah seorang anaknya bernama Hamid. Gelarnya adalah al-Ghazali ath-Thusi yang berkaitan dengan ayahnya yang bekerja sebagai pemintal bulu kambing dan tempat kelahirannya yaitu Ghazalah di Bandar Thus, Khurasan, Persia (kini Iran). Sedangkan gelar asy-Syafi'i menunjukkan bahwa al-Ghazali secara fikih bermazhab Syafi'i. Dalam sejarahnya, al-Ghazali lahir dari keluarga yang miskin. Ayahnya adalah seorang pembuat baju wol namun mempunyai rasa cinta yang tinggi terhadap para ulama. Cintanya kepada para ulama yang demikian besar membuat dirinya punya cita-cita yang tinggi yaitu ingin anaknya menjadi orang alim dan saleh. Imam Al-Ghazali adalah seorang ulama, ahli pikir, ahli filsafat Islam yang terkemuka yang banyak memberi sumbangan pemikiran bagi perkembangan kemajuan manusia. Ia pernah memegang jabatan sebagai rektor di kampus Nizhamiyah yang ada di Baghdad.

Imam al-Ghazali mempunyai daya ingat yang kuat dan cerdas dalam berhujjah. Karenanya, ia diberi gelar *Hujjatul Islam* berkat kemampuannya tersebut. Ia menguasai banyak disiplin ilmu pengetahuan. Al-Ghazali sejak kecil sudah menunjukkan diri sebagai manusia yang cinta dengan ilmu. Meski demikian, ia tidak larut dengan kemegahan dan kemewahan dunia. Padahal di masa hidupnya, sebagai seorang ulama dan pemikir besar dengan karya-karya besar, al-Ghazali

[272] Christian D. Von Dehsen, *Philosophers and Religious Leaders: Volume 2 Lives and Legacies* (Greenwood Publishing Group, 1999), hlm. 75

mempunyai kesempatan luas untuk hidup mewah. Posisinya sebagai pemimpin tertinggi kampus Nizhamiyah adalah salah satu kesempatan dirinya untuk hidup mewah dan terpandang. Namun, ia justru meninggalkan segala jabatan prestisiusnya lalu pergi mengembara menjadi seorang sufi.

Karenanya al-Ghazali sangat layak disebut tokoh sufi karena dirinya terbukti sanggup meninggalkan segala kemewahan hidup, justru ketika dirinya berada di tengah kesempatan untuk hidup mewah dan enak. Ia lebih memilih meninggalkan kesenangan hidup demi mencari ilmu pengetahuan. Sebelum memulai pengembaraannya, ia telah mempelajari karya ahli sufi ternama seperti al-Junaid dan Bayazid Busthami. Al-Ghazali dalam sejarahnya telah mengembara selama 10 tahun.

Dalam pengembaraannya itu, ia telah mengunjungi tempat-tempat suci di daerah Islam yang luas seperti Mekkah, Madinah, Jerusalem dan Mesir. Ia terkenal sebagai ahli filsafat Islam yang telah mengharumkan nama ulama di Eropa melalui hasil karyanya sangat bermutu tinggi. Pemikiran tasawufnya sesungguhnya juga bagian dari didikan sejak kanak-kanak, karena di masa kanak-kanak al-Ghazali telah dididik oleh ayahnya dengan akhlak yang mulia. Hal ini menyebabkan ia benci kepada sifat riya, megah, sombong, takabur dan sifat-sifat tercela yang lain. Ia merupakan sosoak ulama, filosof dan sufi yang cerdas dan produktif, namun tetap tawadhu' dan zuhud, tidak gemar kepada kemewahan, kepalsuan, kemegahan dan mencari sesuatu untuk mendapat rida Allah Swt.

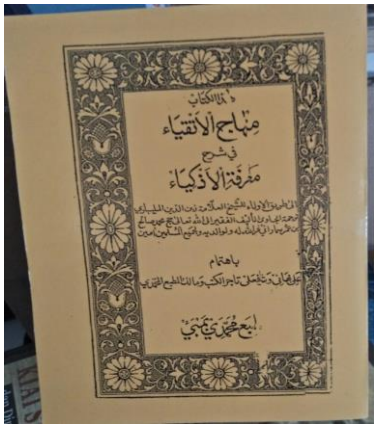
Ada banyak karya Imam al-Ghazali dan salah satu yang terkenal adalah *Ihya' Ulumuddin*. Dalam ranah keilmuan, al-Ghazali dikenal berhasil mensinergikan syariat dan tasawuf yang di zamannya dua disiplin keilmuan ini banyak dipahamai secara parsial. Akhirnya di dalam masyarakat Islam muncul polarisasi atau faksi yang bertentangan antara kelompok syariat versus kelompok tasawuf. Polarisasi ini jelas sangat merusak Islam. Melihat kenyataan masyarakat yang tidak ideal dan di ambang perpecahan ini, maka al-Ghazali mencoba memadukan antara syariat dan tasawuf, yang salah satunya dengan menulis kitab *Ihya' Ulumuddin*.

Di abad 19, semangat integralisme antara tasawuf dan syari'at yang digerakkan oleh al-Ghazali itu diteruskan oleh Kiai Sholeh Darat melalui salah satu karyanya *Kitab Munjiyat* yang terinpsirasi dari kitab Ihya' Ulumuddin-nya al-Ghazali. Karena itu, Kiai Sholeh Darat termasuk salah satu ulama di Jawa yang mampu merekonsiliasikan antara syariat dan tasawuf sehingga ia pun dijuluki sebagai "al-Ghazali-nya Jawa".[273]

[273] Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat*……hlm.134

4) *Minhajul Atqiya'*: Syarah dan Terjemah atas Syair *Ma'arifatul Adzkiya'* Syekh Zainuddin al-Malibari.

Karya Kiai Sholeh Darat berikutnya yang berisi tentang kajian tasawuf adalah Minhajul Atqiya'. Ini merupakan kitab *syarah* yakni kitab elaborasi atau penjelasan secara lebih luas dari kitab Syekh Zainuddin al-Malibari yang berjudul *Ma'rifatul Adzkiya'.*


منهاج الأتقياء
في شرح
معرفة الأذكياء
باهتمام
ابيع محمد صالح

Kitab *Minhajul Adzkiya'* karangan Kiai Sholeh Darat.

Namanya saja syarah atau penjelasan, kitab Kiai Sholeh Darat ini merupakan elaborasi lebih luas atas pemikiran-pemikiran Syekh Zainuddin al-Malibari. Kitab karya Syekh Zainuddin al-Malibari, *Ma'rifatul Adzkiya'* ini berisi ajaran tasawuf. Kitab ini bukan berbentuk prosa melainkan berbentuk syair, sebagaimana Kitab Burdah karya al-Bushiri.

Akan tetapi pola penulisan Kiai Sholeh Darat atas elaborasi sufisme dari kitab Syekh Zainuddin al-Malibari ini ada sedikit perbedaan dengan pola kepenulisan Kiai Sholeh Darat terhadap kitab al-Bushiri. Jika Kitab Burdah al-Bushiri, Kiai Sholeh Darat mengartikan dulu per syair lalu memberikan penjelasan lebih lanjut sebagai sebuah elaborasi atas syair tersebut, maka terhadap kitab syair sufistik Syekh Zainuddin al-Malibari ini Kiai Sholeh Darat langsung memberikan penjelasan tanpa terlebih dahulu mengartikannya per syair.

Dalam bab pendahuluan, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa untuk menerjemahkan dan mensyarahi kitab tersebut ia harus salat istikharah dulu untuk meminta rida Allah Swt. dan meminta izin kepada pengarangnya. Dan ia bersyukur karena dengan isyaroh itu ia diizinkan untuk mensyarahi syair-syair sufistik karangan Syekh al-Malibari. Selain itu, masih di bab pendahuluannya, Kiai Sholeh Darat juga mengatakan bahwa sebenarnya sudah banyak para ulama yang telah mensyarahi kitab syair sufistik karya Syekh al-Malibari ini, tetapi semuanya berbahasa Arab.

Karenanya, ia kemudian mempunyai inisiatif untuk menerjemahkan dan mensyarahi kitab syair sufistik ini dalam bahasa Jawa dengan huruf pegon.

Harapannya suapaya kaum Muslimin di Jawa juga bisa memahami kitab sastra sufistik karya Syekh al-Malibari. Sebab jika membaca kitab syarah yang berbahasa Arab masyarakat Jawa masih ada yang belum mampu, karena tidak bisa berbahasa Arab.[274]

5) *Syarah al-Barzanji*

Karya sastra sufistik Kiai Sholeh Darat yang berisi tentang sejarah Nabi Saw. adalah *Syarah al-Barzanji*. Pada bagian akhir kitab ini ada keterangan, "*Tamat ing dina malam ahad jam sepuluh sasi rojab pahing jimakhir sanah 1314 H"* (Selesai pada malam ahad pukul sepuluh bulan Rojab Pahing akhir tahun 1314 H).[275] Lalu pada lembar berikutnya ada keterangan, "*Maka adalah yang menulis kitab ini akhi al-hajj Muhammad Nur Darat di kampung Rucuh 1315 H jalan Palembang rut"*[276] (Maka yang menulis kitab ini adalah saudara al-Hajj Muhammad Nur Darat di kampung Rujuh pada 1315 H jalan Palembang Road). Di bagian akhir juga diberi keterangan bahwa kitab ini dicetak oleh Haji Muhammad Amin bin Ali, Singapura pada 1316 H.[277]

Dari keterangan tersebut bisa diketahui bahwa kitab Kiai Sholeh Darat ini selesai ditulis oleh penulisnya pada akhir tahun 1314 H dan mungkin tidak langsung diterbitkan. Lalu setahun kemudian, yakni pada 1315 H, naskah Kiai Sholeh Darat ini ditulis ulang oleh Muhammad Nur, dan ini pun tidak langsung diterbitkan juga. Baru setahun dari penulisan ulang itu, yakni pada 1316 H naskah Kiai Sholeh Darat ini baru diterbitkan oleh Haji Muhammad Amin bin Ali, Singapura. Kitab ini terdiri dari 115 halaman.

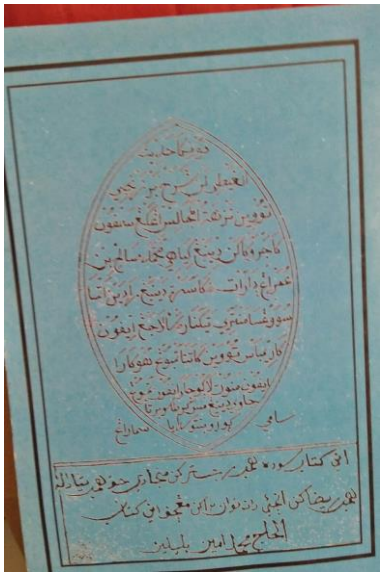
---

[274] As-Samarani, *Minhajul Atqiya' Fi Syarhi Ma'rifatul Adzkiya'*, (Bombay: Limab'i Muhammady Bambi', tth.), hlm.3

[275] As-Samarani, *Haditsul Ghoith lan Syarah Barzanji*, (Singapura: Haji Muhammad Amin bin Ali, 1316 H), hlm.109 dan 114-115.

[276] *Ibid,* hlm.115

[277] *Ibid*



Kitab Syarah al-Barzanji karya Kiai Sholeh Darat.

Akan tetapi tidak semua bab di dalam kitab *al-Barzanji* diulas oleh Kiai Sholeh Darat dalam kitab ini. Bab yang diulas Kiai Sholeh Darat adalah bab yang mengisahkan Isra'-Mi'raj-nya Nabi Muhammad Saw. Karena itu sejak di bagian awal Kiai Sholeh Darat langsung mengulas tentang peristiwa Isra' dan Mi'raj. Kitab ini juga ditulis oleh Kiai Sholeh Darat tanpa sistematika, dalam arti tidak dibagi bab per bab.

Di bagian awal, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa Isra secara literal merupakan perjalanan Nabi Saw. di waktu malam, dan Mi'raj berarti naik dengan menggunakan tangga.[278] Selain itu, Kiai Sholeh Darat juga mengelaborasi lebih jauh tentang kapan sesungguhnya Nabi Saw. mengalami Isra' dan Mi'raj. Keterangan yang diberikan Kiai Sholeh Darat di dalam kitabnya ini menunjukkan bahwa ternyata ada banyak pendapat tentang waktu terjadinya peristiwa Isra' dan Mi'araj Nabi Muhammad Saw. Dalam sebuah keterangannya, Kiai Sholeh Darat mengatakan seperti ini:

> *Endine dina, sasi lan tanggal Mi'raj iku para ulama pada sulaya ing penemune. Ana ingkang ngarani ing dina malam Isnaen tanggal ping pitulikur sasi Rojab. Seweneh ana kang ngarani tanggal pitulas utawa ping pitulikur sasi Robi'ul Awwal. Ana maneh kang ngarani ing tanggal ping pitulas sasi Romadlon. Iya uga ana kang ngarani tanggal ping pitulikur sawuse Robiul Akhir ing dina malem Jum'ah. Saka ing panemune kabeh iku*

[278] *Ibid*, hlm.2-3

kang mu'tamad panemu kang sampurna ing dina malem Isnaen tanggal ping pitulikur sasi Rojab kasebut ing duwur mahu.[279]

Artinya:
Hari apa, bulan dan tanggal berapa Mi'raj itu terjadi para ulama berbeda pendapat. Ada yang mengatakan terjadi pada malam Senin tanggal dua puluh tujuh bulan Rojab. Tetapi juga ada yang bilang terjadi pada tanggal tujuh belas atai ke dua puluh tujuh bulan Rabi'ul Awwal. Ada lagi yang menyebutkan terjadi pada tanggal tujuh belas bulan Ramadhan. Juga ada yang menyebutkan pada tanggal ke dua puluh tujuh setelah Robiul Akhir pada malam Jum'ah.. dari semua pendapat ulama itu, pendapat yang paling kuat adalah terjadi pada malam Senin tanggal dua puluh tujuh bulan Rojab seperti yang sudah disebutkan di atas.

Berdasarkan penjelasan tersbut, menunjukkan bahwa waktu terjadinya Isra' Mi'roj Nabi Saw. sesungguhnya banyak perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Namun memang yang paling masyhur dan paling kuat yang menyatakan bahwa peristiwa Isra'-Mi'rajnya Nabi Saw. terjadi pada malam Senin, 27 Rojab. Hanya saja perbedaan pendapat para ulama ikhwal waktu pelaksanaan Isra' dan Mi'raj itu tidak dijelaskan dalam kitab *al-Barzanji* yang disyarahi dan digubah oleh Kiai Sholeh Darat tersebut.

Lalu, dikisahkan pula bahwa Nabi Muhammad Saw. mengalami Isra' dan Mi'raj dengan menggunakan sebuah kendaraan bernama Buroq. Apa itu sesungguhnya Buroq? Di kitab ini, Kiai Sholeh Darat menjelaskan tentang sosok Buroq yang digunakan oleh Nabi Saw. untuk Isra' dan Mi'rajnya. Dalam penjelasannya, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa:

Buroq iku ora lanang ora wadon, lan dudu jinise hewan tunggangane manungsa. Buroq iku sikile papat, rupane kaya rupane manungsa, serta bisa tata jilma. Apa dene amawa suwiwi. Gedene kurang saka ing Bighol lan luwih saka ing himar. Ulese putih yen tumindak jangkahing teracake manut dohing pandelenge. Dadi sak jangkahe bisa sak pandelenge…….Kacerita setuhune Allah Swt. tegese Allah ingkang Maha Suci lan ingkang maha luhur iku kagungan Buroq akehe patang atus ewu. Kabeh ing bathuke kadunungan tetulisan kalimat, 'La ilaha Illa Allah, Muhammadurrasulullah". Buroq semana kehe iku kanggo cawisan tithane para rasule kabeh. Iku den umbar ana ing suwarga.

[279] *Ibid,* hlm.3

Artinya:

Buroq tidak jantan dan tidak betina, dan bukan jenis hewan yang menjadi alat tarnsportasinya manusia. Buroq kakinya empat, wajahnya seperti wajah manusia, serta bisa berbicara, bahkan punya sayap. Besarnya kurang dari *Bighol* dan lebih dari *Himar*. Serbannya berwarna putih, gerakan kakinya sama cepatnya dengan pandangannya. Jadi satu langkahnya sama satu pandangannya……..dikisahkan bahwa sesungguhnya Allah Swt. artinya Allah yang Mahasuci dan Mahaluhur itu memiliki Buroq yang banyaknya empat ratus ribu. Semua di dahinya ada tulisan kalimat, *La ilaha Ila Allah, Muhamdaurrasulullah".* Buroq yang begitu banyak itu dipersiapkan untuk kendaraan semua rasulnya Allah. Buroq-buroq tersebut dibiarkan berkeliaran di surga.

Kitab *al-Barzanji* adalah kitab yang mengisahkan tentang sejarah Nabi Muhammad Saw. sejak kelahiran hingga wafatnya. Bentuk kitab *al-Barzanji* ini ada yang berbentuk Nasar (prosaik) ada yang berbentuk syair. Dalam kitab itu juga dikisahkan kisah Isra' dan Mi'raj yang pernah dialami oleh Rasulullah Saw. Apa sesungguhnya Kitab *al-Barzanji*?

Contoh kitab al-Barzanji yang berbentuk Nasar. Gambar diambilmdari https://www.google.com

Barzanji sebenarnya merupakan suatu doa-doa, puji-pujian dan penceritaan riwayat Nabi Muhammad Saw. yang dilafalkan dengan sebuah irama atau nada. Dalam *al-Barzanji* juga terdapat bentuk-bentuk syair, termasuk ketika *Mahallul Qiyam* (berdiri). Al-Barzanji dibaca secara rutin di masjid-masjid dan musala-musala kampung setiap malam Senin atau Jum'at. Sekarang aktivitas pembacaan Barzanji di masjid-masjid kampung ini masih ada meskipun tidak seintensif dulu.

Selain di masjid atau musala kampung, pembacaan barzanji juga biasa dilantunkan dalam acara-acara tertentu di masyarakat seperti ketika kelahiran,

khitanan, pernikahan dan peringatan Maulid Nabi Muhammad Saw. Isi Berzanji secara umum bertutur tentang kehidupan Nabi Muhammad Saw. Secara berturut-turut isi Barzanji mengisahkan tentang silsilah keturunan Nabi Saw., masa kanak-kanak Nabi Saw., masa remaja, pemuda, hingga diangkat menjadi rasul. Di dalamnya juga mengisahkan sifat-sifat mulia yang dimiliki Nabi Muhammad Saw., serta berbagai peristiwa yang digunakan sebagai teladan umat manusia, termasuk peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalam Isra' dan Mi'raj. Sebab selama perjalanan Isra' dan Mi'raj Nabi Muhammad diperlihatkan peristiwa-peristiwa aneh sebagai gambaran umatnya. Peristiwa-peristiwa yang menggambarkan umat manusia di dunia ini juga dijelaskan oleh Kiai Sholeh Darat dalam kitabnya *Syarah al-Barzanji*. Di antaranya, Kiai Sholeh darat menjelaskan, ketika Nabi Muhammad sedang Mi'raj sambil didampingi Malaikat Jibril, Nabi saw. melihat:

> *Pirang-pirang bangsa kang padha wuda omba lejed, mung kari ompoke ompol gombal anutupi ing kawirangane lan dzakare. Iku kabeh padha den giring kaya penggiringi onta, utawa kaya pemggiringe wedus lan padha amangan bangsa iku kabeh ing kayu Dhira'. Iya iku kayu heri kang gandane bacin. Lan pada mangan ing kayu zaqqum. Iya iku kayu kang pahit rasane, lan dadi umub ing waduk. Lan padha mangan ing mawane jahannam, tuwin watune jahannam. Nuli ingsun [Nabi Muhammad Saw.] takon marang malaikat Jibril, 'apoa tegese mengkono iku'. Wangsulane Jibril, 'Punika pasemonipun umat panduka ingkang sami boten purun anzakati artonipun.*[280]
>
> Artinya:
> Banyak seklai bangsa yang telanjang bulat, hanya memakai celana dalam untuk menutupi kemaluannya dan dzakarnya. Semua orang itu digiring seperti onta, atau seperti kambing dan mereka semua itu makan kayu *Dhira',* yaitu kayu berduri yang baunya busuk. Mereka semua juga makan kayu *zaqqum,* yaitu kayu yang pahit rasanya, dan menjadi mendidih di perutnya. Dan mereka juga makan baranya neraka Jahannam. Maka saya [Nabi Muhammad Saw.] bertanya kepada malaikat Jibril, ' Apa maknanya peristiwa itu". Jibril pun menjawab, "Itu gambaran umat anda yang tidak mau membayar zakat.

Kisah-kisah lain tentang peristiwa yang disaksikan oleh Nabi Saw. semasa menjalani Isra' dan Mi'raj juga dikisahkan oleh Kiai Sholeh Darat dalam kitabnya di atas. Nama Berzanji sendiri diambil dari nama pengarangnya yaitu Syekh Ja'far al-Barzanji bin Hasan bin Abdul Karim. Ia lahir di Madinah tahun 1690 dan

[280] *Ibid,* hlm.23

meninggal tahun 1766. Barzanji merupakan nama sebuah daerah di daerah Kurdistan, Barzinj. Kitab Barzanji sebenarnya berjudul *Iqd al-Jawahir* (Kalung Permata) yang disusun untuk menumbuhkan rasa cinta kepada Nabi Muhammad Saw., meskipun kemudian lebih terkenal dengan nama penulisnya.

Karenanya, kitab *al-Barzanji* yang digubah dan diterjemahkan oleh Kiai Sholeh Darat itu sesungguhnya masuk ke dalam kategori karya sastra. Kitab *al-Barzanji* sangat populer di dunia Islam, termasuk di Indonesia khususnya di kalangan warga Nahdlatul Ulama dan kelompok-kelompok Islam tradisional lainnya. Terkait dengan luasnya penyebaran kitab ini di masyarakat Muslim, Nashih Nashrullah (7/11/2019) menjelaskan bahwa salah satu karya sastra yang diterima secara luas oleh umat Islam di dunia adalah *Iqd al-Jawahir* (Untaian Permata), atau yang dikenal dengan *Kitab Barzanji* atau syair Barzanji, karangan Syekh Ja'far al-Barzanji bin Husin bin Abdul Karim (1690-1766 M) .

Ja'far al-Barzanji, sang pengarang kitab itu, lahir dan besar dalam lingkungan keluarga Muslim yang taat dalam menjalankan ajaran agama. Syekh Ja'far Al-Barzanji lahir pada hari Kamis awal bulan Zulhijjah tahun 1126 di Madinah Al-Munawwaroh.[281] Menurut sebuah riwayat, ia masih keturunan (buyut) dari cendekiawan dan ulama besar Muhammad bin Abdul Rasul bin Abdul Sayyid al-Alawi al-Husain al-Musawi al-Shaharzuri al-Barzanji (1040-1103 H/1630-1691 M), seorang Mufti Agung mazhab Syafi'i yang hidup di Madinah. Sang mufti (pemberi fatwa) itu berasal dari Shaharzur, kota kaum Kurdi di Irak, setelah mengembara ke berbagai dunia Islam akhirnya bermukim di Kota Madinah.[282]

Syekh Ja'far semasa hidupnya selain seorang ulama-sufi, juga seorang qadli (hakim). Ia mengabdikan hidupnya untuk kemaslahatan umat Islam di Madinah. Bahkan, sebagian masyarakat meyakini ia mendapatkan karamah dari Allah Swt., sebagaimana tecermin pada kedalaman ilmu agamanya, keluhuran budi pekertinya, dan keluasan wawasan dan ilmu pengetahuannya. Karya sastranya yang berupa kitab *al-Barzanji* masih dibaca oleh banyak orang di berbagai dunia hingga sekarang. Syekh al-Barzanji wafat di Kota Madinah dan dimakamkan di Jannatul Baqi`.

Kitab al-Barzanji ditulis Syekh Ja'far sebagai bentuk kecintaannya kepada Nabi Muhammad Saw. Dari syair-syair tersebut, diharapkan seluruh umat Islam di berbagai belahan dunia mampu meneladani keagungan dan kerpibadian Rasulullah Saw. Dalam sejarahnya, penulisan Kitab *Barzanji* juga terkait dengan perkembangan sosial dan politik umat Islam di abad 12. Kala itu, telah terjadi konflik militer dan politik antara umat Islam dan umat Kristen Barat dalam Perang Salib. Selama Perang Salib berlangsung, Sultan Salahuddin al-Ayyubi (1138-1193 M), sang pemimpin perang umat Islam, sadar akan pentingnya figur pemersatu

[281] https://tebuireng.online (16/01/2018)
[282] Nashih Nasrullh, *Kitab Maulid Barzanji Sangat Favorit, Siapa Penulisnya?,* dalam https://republika.co.id (7/11/2019)

yang diimajinasikan bersama. Dan figur pemersatu satu-satunya adalah Rasulullah Saw.

Imbauan agar para ulama menulis syair-syair selawat Nabi Saw. dari Shalahuddin pun disebarluaskan ke negara-negara di Semenanjung Arab. Syekh Ja'far al-Barzanji akhirnya turut serta menulis syair dan sejarah Nabi Saw. atas anjuran Sholahuddin. Artinya, Kitab Berzanji hadir dalam situasi ketika umat Islam sedang membutuhkan kekuatan yang dapat menyatukan seluruh kekuatan untuk menghadapi tentara Salib. Syekh Ja'far cukup berhasil untuk tujuan itu. Umat Islam relatif mudah berkumpul dan bersatu melalui pembacaan *al-Brazanji*. Paling tidak, dalam ranah sosial budaya yang hingga kini masih dapat dilihat pengaruhnya.

Dalam syairnya, Syekh Ja'far menempatkan baginda Nabi Muhammad Saw. sebagai figure sentral dalam kehidupan dunia. Tidak hanya bagi umatnya, tetapi juga bagi umat manusia di seluruh muka bumi. Keindahan syair Barzanji juga mampu menggiring setiap pembacanya yang benar-benar menghayatinya bahwa kebenaran berasal dari sumber yang satu, yaitu al-Qur'an yang dibawa oleh Rasulullah Muhammad Saw. Sentralitas figur Nabi Muhammad Saw. yang digambarkan dalam kitab al-Barzanji terbukti mampu mendekatkan seluruh komponen masyarakat untuk kemudian bersatu, bahu-membahu membangun sebuah kesatuan umat yang kokoh. Dalam konteks ini, sangatlah penting, setiap Muslim membaca Barzanji untuk meneladani dan mengingat kemuliaan Rasulullah Saw, juga untuk mempererat hubungan sesama umat Islam.[283]

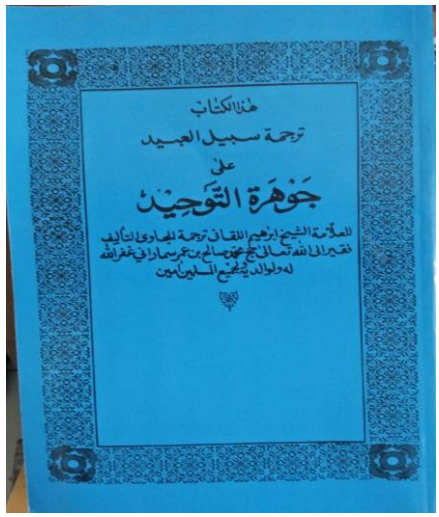
Di Indonesia atau Jawa, kitab al-Barzanji juga sangat populer dan seringkali dibacakan dalam berbagai acara seperti yang sudah disebutkan di awal. Namun, membaca kitab ini saja masyarakat tidak akan mengerti maknanya. Maka Kiai Sholeh Darat berinisiatif menerjemah, menggubah dan mensyarahi kitab ini secara ringkas ke dalam bahasa Jawa. Upaya inidilakukan dengan harapan supaya masyarakat Jawa yang cinta Rasulullah dan sering mengamalkan kitab al-Barzanji mengetahui isi dan tidak sekadar membaca atau melantunkannya. Hal ini terutama tentang kisah Isra' dan Mi'raj Nabi Muhammad Saw.

6) Tarjamah Kitab *Jauharatut Tauhid*

Kitab *Jauharatut Tauhid* merupakan karya terjemahan Kiai Sholeh Darat atas kitab karya Syekh Ibrahim al-Liqoni. Kiai Sholeh Darat tidak mengubah judul aslinya, *Jauhartut Tauhid.* Berbeda dengan karya-karyanya yang lain seperti Kitab *Munjiyat* atau *Matanul Hikam*, kedua kitab ini ia beri judul sendiri yang merupakan terjemahan dari kitab *Ihya' Ulumuddin* dan kitab *al-Hikam* . Dilihat dari judulnya sudah bisa ditebak bahwa kitab yang diterjemahkan oleh Kiai Sholeh Darat ini

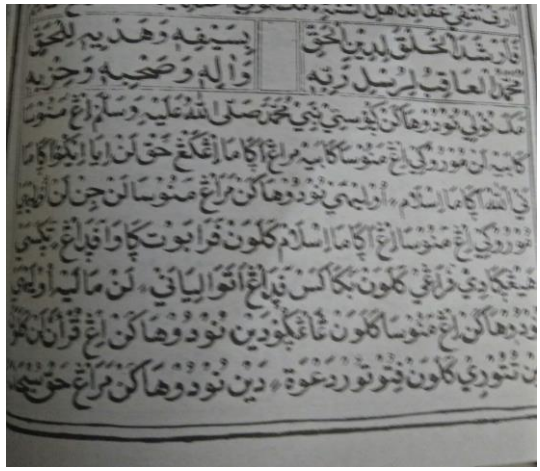
[283] Nashih Nasrullh, *Kitab Maulid Barzanji Sangat Favorit, Siapa Penulisnya?*, dalam https://republika.co.id (7/11/2019)

berisi tentang kajian tauhid (teologi). Kitab setebal 400 halaman ini juga ditulis secara sistematis dengan membaginya per bab. Namun tidak jelaskan kapan dan dimana kitab ini diterbitkan. Di dalam sampulnya hanya dituliskan judul dan pengarangnya saja. Sementara tempat, nama dan tahun penerbitan tidak dituliskan.



Kitab karya Kiai Sholeh Darat, *Jauharotut Tauhid.*

Kitab *Jauharotut Tauhid* karya al-Laqoni ini aslinya berupa syair yang mengandung ajaran-ajaran tauhid. Kiai Sholeh Darat menerjemahkan syair-syair ini lalu menjelaskannya secara lebih mendalam. Melalui kitab ini bisa diketahui bahwa sistem pengajaran tauhid di dalam Islam juga bisa diajarkan melalui syair, bukan hanya melalui ulasan yang sifatnya prosais. Syair-syair ini di tangan Kiai Sholeh Darat kemudian nampak menjadi sistem prosa karena selain menerjemahkan setiap baris syair itu, Kiai Sholeh Darat juga memberikan penjelasan dan elaborasi yang panjang lebar. Meski demikian, Kiai Sholeh Darat tetap menuliskan syair versi Arabnya di dalam kitabnya karyanya ini. Lalu dari masing-masing Syair itu ia terjemahkan dan diulas satu per satu.



Contoh syair dalam kitab *Jauharatut Tauhid* yang diterjemahkan kiai Sholeh Darat.

Dalam bagian awal Kiai Sholeh Darat menjelaskan alasan kenapa ia menerjemahkan kitab *Jauhartut Tauhid* ke dalam bahasa Jawa. Sebagaimana alasan yang digunakan pada karya-karya terjemahan lainnya, Kiai Sholeh Darat menyatakan bahwa supaya isi kitab ini dimengerti dan dipahami oleh masyarakat Jawa yang masih awam dan tidak menguasai bahasa Arab. Bagi Kiai Sholeh Darat, ini merupakan kitab penting karena berisi penjelasan tentang persoalan tauhid. Namun, jika tetap dibiarkan dalam bahasa Arab, maka hanya sedikit orang Jawa yang mengetahui isi kitab ini. Dengan diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa diharapkan masyaarakat Jawa dari lapisan awam juga bisa memahami kitab tentang tauhid ini.

Lebih jauh, Kiai Sholeh Darat juga mengatakan bahwa ilmu yang bermanfaat bisa ditulis dalam bentuk bahasa apapun, tidak harus dalam bentuk bahasa Arab. Ilmu-ilmu yang ditulis dalam bahasa "Ájam" (non-Arab) juga tidak kurang nilainya dari kitab-kitab yang ditulis dengan bahasa Arab. Selain itu, ia menerjemahkan kitab *Jauharotut Tauhid* juga untuk memenuhi permintaan sebagian kaum Muslimin. Dalam hal ini Kiai Sholeh Darat mengatakan,

> *Lan demen ingsun ing nyenta terjemahaken ingsun kelawan bahasa Jawa karepe Ba'dul Ikhwan [sebagian sahabat], supaya dadiya manfaat ing atase wong awam ingkang bodo2 ora ngerti kalam Arab kaya amsal ingsun. Kerana ingkang aran ilmu an-nafi' [ilmu yang bermanfaat] ingkang kena den gawa mati iku ora kok kudu kalam Arab bahe ora. Kerana pira2 tafsir al-Qur'an ingkang kelawan kalam 'Ajam. Kaya kalam al-Farisi lan kalam at-Turky. Kaya tafsir Syekh al-Alamah Abu Bakar bin Muhammad al-Harowi, lan tafsire as-Syaikh al-Alamah Husein bin Ali al-Kasyifi, lan tafsire Syekh al-Alamah Khowajah Muhammad bin Mahmud al-Hafidzy al-Bukhory iku telu2 kabeh basa farisy. Lan Kaya tafsire Syaikh Abu al-Laits*

Nashrubni Muhammad al-Faqih as-Samarqandy kelawan basa Turky. Lan Imam Muhammadubnu Ali al-Ashbahani gawe tafsir telu, sewjiine kelawan kalam al-Ashbahani. Al-Hashil hashile ilmu an-Nafi iku ora kudu wong kang ngerti kalam Arab bahe ora. Mulane dadi ingsun neja gawe terjemahe kitab Jauharotut Tauhid kelawan basa Jawa netepine kelawan ingsun ijehake lafadze nadzom.[284]

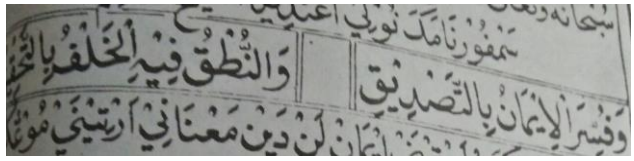
Artinya:
Dan saya senang untuk menerjemahkan dengan bahasa Jawa untuk memenuhi keinginan seabagian sahabat, supaya menjadi manfaat terhadap orang awam yang bodoh-bodoh, tidak mengerti bahasa Arab seperti halnya saya. Karena yang disebut dengan ilmu yang manfaat yang bisa dijadikan sebagai bekal untuk mati itu bukan kok harus ilmu yang berbahasa Arab saja. Karena beberapa tafsir al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa *Ajam* [Non-Arab], seperti dalam bahasa Persia dan bahasa Turki. Seperti halnya tafsirnya Syekh al-Alamah Abu Bakar bin Muhammad al-haroqi, dan tafsirnya as-Syekh al-Alamah Husein bin Ali al-Kasyifi, lan tafsire Syekh al-Alamah Khowajah Muhammad bin Mahmud al-hafidzy al-Bukhory, ketiga jenis tafsir itu berbahasa Persia. Seperti halnya tafsirnya Syekh Abu al-Laits Nasr bin Muhammad al-Faqih as-Samarqandy menggunakan bahasa Turki. Dan Imam Muhammad bin Ali al-Asbahani membuat tiga tafsir, salah satunya dengan menggunakan bahasa al-Asbahani. Al-hasil, diperolehnya ilmu an-nafi itu tidak harus orang yang mengerti bahasa Arab saja. Maka saya sengaja menerjemahakna kitab Jauharatut Tauhid dengan bahasa Jawa dengan tetap menyertakan lafadz syairnya yang berbahasa Arab.

Makna penting yang bisa dipetik dari pernyataannya tersebut adalah Kiai Sholeh Darat merupakan sosok yang rendah hati dan tawadhu'. Sebab, ia merupakan orang yang sangat memahami bahasa Arab. Selain pernah belajar di pesantren juga pernah belajar di Arab dalam waktu yang lama. Akan tetapi ketika ia mengatakan bahwa banyak orang Jawa yang tidak mengerti bahasa Arab, kalimat ini juga ditujukan kepada dirinya (*kaya amsal ingsun).* Kedua, ia termasuk orang yang menghargai budaya lokal. Meskipun telah hidup lama di Arab, dengan luasnya wacana dan penguasaannya terhadap literatur-literatur Arab, ia tidak lantas memposisikan bahasa Arab di atas bahasa-bahasa yang lain dalam konteks keilmuan. Untuk konteks keilmuan, termasuk ilmu yang bermanfaat, tidak harus berbentuk bahasa Arab. Bahasa non-Arab juga bisa menghasilkan ilmu yang bermanfaat termasuk bahasa Jawa.

[284] As-Samarani, *Jauhartut Tauhid* (ttp&tth), hlm.,2-3

Itulah bentuk ketinggian ilmu, luasnya wawasan dan kebijaksanaan ulama-ulama dahulu. Khususnya Kiai Sholeh Darat yang tidak fanatik terhadap hal-hal yang berbau Arab meskipun ia seorang ulama dan lama belajar dan mengajar di tanah Arab. Sebaliknya, ketika berada di Jawa, Kiai Sholeh Darat mengkontekstualisaiskan dan mempribumisasikan keilmuanya dengan kultur setempat, termasuk dalam hal bahasa. Ia dalam mengomunikasikan dan menyebarkan keilmuannya kepada masyarakat lebih banyak menggunakan bahasa Jawa. Hal ini dengan pertimbangan yang realistis bahwa dirinya hidup di Jawa berhubungan dengan masyarakat Jawa.

Melalui kitab yang diterjemahkan ini pula, Kiai Sholeh Darat, secara implisit, menunjukkan dirinya sebagai seorang beraliran Ahlussunah wal Jamaah yang dalam teologi tauhid menganut corak pemikiran Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi. Sebab, Kitab *Jauharotut Tauhid* yang ia terjemahkan merupakan konsep tauhid yang lebih cenderung ke Asy'ariyah dan Maturidiyah, meskipun secara eksplisit syair-syair dalam kitab ini tidak menyebut dua nama ulama pendiri aliran atau mazhab teologi dalam Ahlussunnah wal Jamaah tersebut. Hal ini seperti yang terdapat salah satu syair yang menjelaskan apa itu Iman:



Terkait dengan syair ini, Kiai Sholeh Darat memberikan penjelasan sebagai berikut:

> *Lan wus den tegesi artine iman lan den maknani artine mungguh kersane wong Ahlussunnah wal Jamaah Asy'ariyah lan Maturidiyah den maknani kelawan olehe ngestokaken atine ing barang kang den gawa dene Gusti Rasulullah Saw., saking pira2 ilmu agama ingkang dhorury. Ono dene ngucapaken kelawan syahadat loro: "Asyahdauan la ilaha illa Allah. Asyhadu Annamuhammdarrasulullah Saw." Iku padha sulaya para ulama kabeh, mengko buri bicarane, insyaallah ta'ala. Ya'ni artine ingkang aran iman mungguh kersane madzhab al-Asy'ariyah lan madzhab al-Maturidiyah iku tashdiqul Qalbi, tegese olehe ngestoaken ati ing ndalem sekabehane barangkang den gawa dene Gusti Kanjeng Nabi Muhammad Saw. sertane muturut ati kelawan temen2 saking piro2 ilmu agama ingkang wus dhorury. Oleh ngestoake kelawan ijmaly ing ndalem agama kang ijmali. Kaya wilangane anbiya' lan rasul lan kelawan tafshile ing ndalem agama ingkang tafshili. Ana dene ngucapake kelawan syahadatain nisbate wongkang kuwasa ngucap iku padha sulaya para ulama kabeh.*

Ana dene ingkang den sulayaaken dene para ulama iku ing ndalem kafir asli nalikane melebu agama Islam iku ngucapake syahadat loro iku padha sulaya para ulama. Anapun anak pitune wong Islam mangka wes den hukumi mukmin.[285]

Artinya:
Dan sudah didefenisikan artinya iman dan dimaknai artinya menurut kelompok Ahlussunah wal Jamaah Asy'ariyah lam Maturidiyah, dimaknai dengan meyakinkan dengan mantab hatinya terhadap sesuatu yang dibawa Rasulullah Saw., yang berupa sejumlah ilmu agama yang *dhorury* [mutlka/paling tidak bisa dihindari], adapun pengucapan dengan syahadat dua, 'Asyhaduan laa ilaha illa Allah, wa Asyhaduanna Muhammadarrosulullah Saw., itu para ulama berbeda pendapat. Soal ini nanti dibahas di belakang, insyaallah ta'ala. Artinya yang disebut iman menurut madzah Asy'ariyah dan Maturidiyah itu membenarkan di dalam hati [*tashdiqul qalbi],* artinya meyakini dengan sepenuhnya segala apa yang dibawa oleh Rasulullah Saw. serta patuhnya hati secara sungguh-sungggguh terhadap ilmu agama yang terbilang *Dhorury.* Usaha untuk meyakini itu secara umum dalam perkara agama yang umum, seperti sejumlah nabi dan rasul, dan secara terperinci dalam hal perkara agama yang sifatnya terperinci. Adapun mengucapkan dengan dua syahadat bagi orang yang mampu mengucapkannya itu para ulama berbeda pendapat. Adapun yang diperdebatkan para ulama itu dalam hal orang yang asalnya kafir ketika masuk Islam apakah harus mengucapkan dua kalimat syahadat secara lisan, hal ini para ulama berbeda pendapat. Adapun anak tujuh turunan dari orang Islam maka dengan sendirinya sudah dihukumi Islam.

Kutipan tersebut menjelaskan lebih jauh bahwa iman menurut pandangan Asy'Ariyah dan Maturidiyah adalah menyakini sepenuhnya dalam hati. Adapun melafadzkan syahadat secara verbal para ulama berbeda pendapat. Ada yang berpendapat asal orang di dalam hatinya percaya bahwa Allah itu satu-satunya Tuhan dan Muhammad Saw. itu benar-benar Rasul dan Nabi-Nya maka itu sudah cukup bagi dirinya untuk menjadi Islam. Akan tetapi sebagian ulama lain berpendapat itu tidak cukup, seseorang harus menegaskan kembali dengan mengucapkannya secara verbal melalui dua kalimat syahadat. Dari pemahaman ini kemudian masuk sebuah persoalan lagi, jika ada orang yang asalnya non-Muslim kemudian masuk Islam, apakah dia harus mengucapkan dua kalimat syahadat, maka hal ini para ulama berbeda pendapat. Sementara anaknya orang Islam sampai tujuh turun dengan sendirinya sudah dihukumi Islam.

[285] *Ibid,* hlm.50-51

Selain itu, masih menjelaskan isi syair di atas, Kiai Sholeh Darat juga menjelaskan jenis-jenis atau beberapa golongan iman. Menurut Kiai Sholeh Darat ada lima jenis atau golongan iman: (1) imannya orang yang taqlid (ikut), yaitu iman bagi orang yang hanya mengikuti ajaran seorang guru, tidak melalui dalil. Iman jenis ini merupakan jenis imannya orang-orang awam. Apa yang dikatakan gurunya sebagai A maka ia akan mengimaninya sebagai A tanpa harus mengetahui dalilnya, (2) iman berdasarkan ilmu yaitu iman yang muncul karena mengetahui ilmu tauhid seperti Aqaid Lima puluh dan tentu saja dengan mengetahui dalil, (3) Iman dalam bentuk *Iyan,* iman yang lahir akibat sering-sering mendekatkan diri kepada Allah. Iman jenis ini terjadi pada orang yang ahli mendekatkan diri pada Allah. (4) Iman dari yang Haq, yaitu iman melalui *musyahadah,* menyaksikan dengan mata batin wujud Allah. Iman jenis ini berlaku di kalangan para ahli ma'rifat, dan (5) iman yang bersifat hakikat, yakni iman yang muncul dari kesadaran rohani bahwa tak ada yang bisa disaksikan kecuali hanya Allah. Iman ini bagi orang-orang yang sudah mencapai maqom fana'.[286]

7) Kitab *Lathaif at-Thaharah wa Asrari as-Shalat*

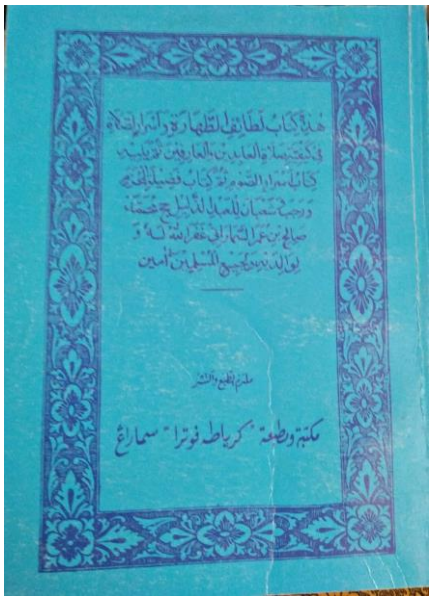
Karya sufistik Kiai Sholeh Darat yang satu ini merupakan penjelasan *thoharoh* (sesuci) dan salat dari sudut pandang tasawuf. Kitab ini juga menjelaskan rahasia puasa dan beberapa fadhilah (keutamaan) bulan dalam Islam seperti bulan Dzulhijjah, Asyuro, Raja, Sya'ban dan sebagainya. Kerangka yang digunakan oleh Kiai Sholeh Darat untuk membaca berbagai tema dalam kitabnya ini adalah tasawuf.

Penjelasan sejumlah ibadah seperti salat dan puasa dari sudut pandang tasawuf ini tergolong langka, sebab umumnya tema-tema ibadah, mulai dari soal sesuci, salat, puasa dan sebagainya dijelaskan dalam kerangka fikih. Kitab-kitab tentang ritual ibadah rata-rata menggunakan sudut pandang fikih. Maka, hadirnya karya Kiai Sholeh Darat yang menjadikan tasawuf sebagai sudut pandang dalam melihat dan memahami persoalan-persoalan ubudiyah ini termasuk terobosan "baru", minimal dalam lingkup masyarakat Jawa. Masih sangat jarang dijumpai di Jawa atau mungkin malah Nusantara sejumlah kitab yang mengkaji ritual-ritual ibadah dengan menggunakan sudut pandang tasawuf.

Lebih banyaknya kajian dari sudut pandang fikih terhadap persoalan-persoalan ubudiyah, mendorong sebagian umat Islam memaknai bentuk-bentuk ritual ibadah hanya satu sisi saja yakni dari sisi fisik belaka atau dari sisi fikih *an sich.* Padahal seperti dikatakan Kiai Sholeh Darat, ibadah apapun, baik salat, puasa dan sejenisnya juga mempunyai dimensi spiritual, dimensi rohani. Namun dimensi yang terakhir ini yang masih jarang dieksplorasi. Kiai Sholeh Darat adalah sedikit dari para ulama yang mempunyai perhatian cukup besar untuk mengungkap sisi-

[286] *Ibid*, hlm.51-52

sisi esoteris atau dimensi rohani dari praktik-praktik ritual dalam Islam, seperti halnya salat, sesuci dan puasa. Dengan demikian, karya sufistik Kiai Sholeh Darat ini, *Lathaif at-Thoharoh wa Asrari as-Sholat* turut membukakan wawasan lebih luas dalam memahamai dan memaknai praktik-praktik ibadah.



Kitab Kiai Sholeh Darat, *Lathaif at-Tharah wa Asrri as-Sholat* yang menguraikan makna sesuci dan shalat secara rohani/sufistik.

Kitab *Lathaif at-Thoharoh wa Asrari as-Sholat* ini bukan karya terjemahan atau gubahan, melainkan karangan asli Kiai Sholeh Darat. Ini merupakan salah satu dari karangan asli Kiai Sholeh Darat di luar karyanya yang lain yang berupa terjemahan, gubahan, syarah atau saduran dari karya-karya ulama lain. Kitab ini ini cukup tipis, hanya 92 halaman, namun menyajikan pengetahuan yang ringkas, padat dan berisi ihwal makna sufistik dari berbagai bentuk ibadah. Di dalam penjelasan sufistiknya, Kiai Sholeh Darat mendasarkan argumentasi pada al-Qur'an, hadis dan pendapat para ulama salaf. Ia juga mengaku telah mengutip beberapa pendapat para ulama ahli ma'rifat (*Ulama al-arifin*).[287] Dalam bentuk penulisannya, Kiai Sholeh Darat juga membagi kajian kitabnya ke dalam beberapa bab. Bab pertama kitab ini membahas tentang seluk beluk rohani *thoharoh* (sesuci) lalu di bab terakhir membahas tentang keutamaan (*fadhilah*) bulan Sya'ban.

Pada bab pertama, Kiai Sholeh darat mengulas tentang seluk beluk sesuci dari sisi rohani. Sesuci dalam hal ini berupa wudu dan mandi besar (mandi jinabat). Jika sesuci secara fikih atau jasmani tentu seluruh umat Islam yang mukallaf sudah tahu. Bagaimana praktiknya dan anggota badan mana saja yang harus dibasuh

[287] As-Samarani, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh*……..hlm.2-3

ketika wudu atau tayamum, lalu bagaimana caranya mandi jinabat dan sebagainya. Wudu secara fikih (jasmani) misalnya, seseorang harus niat, mengusap wajah, tangan, kepala dan kaki dengan air yang bersih dan suci. Hal ini berbeda ketika sesuci secara rohani. Dalam sesuci rohani atau secara sufistik, Kiai Sholeh Darat memberikan penjelasan bahwa wudu sesungguhnya medium untuk mensucikan roh kita dari berbagai kotoran rohani dan kealpaan kita akibat jiwa atau roh kita terlelap dalam gemerlapnya dunia.

Maka ketika kita sibuk dengan urusan duniawi, dalam konteks sufistik dimaknai bahwa roh sedang lupa dengan Tuhan; roh kita seolah tidur terlelap di dalam urusan duniawi, sehingga ketika hendak salat atau hendak menghadap Allah roh kita ibarat sedang bangun, sadar dari keterlelapannya itu. Karena itulah ketika roh kita sedang sadar dari keterlepapan duniawi, kita diwajibkan untuk mensucikan bukan hanya fisik kita tetapi juga roh kita, sehingga kita perlu wudu dan sesuci bukan hanya secara fisik, tetapi juga secara rohani. Bagaimana berwudu secara rohani untuk membersihkan roh kita yang telah terkotori oleh urusan duniawi? Dalam hal ini Kiai Sholeh Darat menjealskan:

> *Maka iki wong telu*[288] *den dawuhi ing ndalem alam dunya kelawan dawuh saking rusul, "Hai mukmin kabeh tatkalane tangi sira kabeh saking naumil ghoflah [tidur kealpaan] lan ngelilir sira kabeh saking naumil furqoh [tidur pemisahan] kerana arah arep ngelakoni sholat" maka masuhana sira kabeh ing rahi ira ingkang wus kelawan pot madep marang donya lan kaluput kelawan ginawe ningali aghyar tegese pahesan donya, wasuhana kelawan banyu taubat lan istighfar, lan malih masuhana sira kabeh ing tangan ira karo saking labete oleh ira gendolan makhluk, lan labete oleh ira gumantung kelawan makhluk, iya wasuhana kelawan banyu taubat lan istighfar. Lan malih nuli ngusapa sira kabeh ing sirah ira kelawan banyu tawadhu' limaulah. Tegese angasorake awak ira marang bendara ira. Lan nuli masuhna sira ing suku ira kaleh sertane wangle ira saking labete watak ira bangsa thin [tanah]. Tegese wateke endut wasuhana kelawan kelakuan mahmudah. Maka lamun junub sira kabeh maka wajib arep adus sira kabeh. Utawi junub iku ibarate nalikane demen liyane Allah utawa nalikane nyana2 setuhune sewiji2 makhluq iku bisa aweh madhorot utawa aweh manfaat maka ati mengkono iku junub. Maka wajib arep ngedusi kelawan banyu*

[288] Yang dimaksud "wong telu" (orang tiga) di sini oleh Kiai Sholeh Darat adalah kelompok roh. Menurut Kiai Sholeh Darat, roh-roh yang diciptakan oleh Tuhan berada dalam empat kelompok (*shof)* baik ketika roh-roh itu masih di alam rohani (alam mitsaq) maupun di alam: (1) kelompoknya para nabi, (2) kelompoknya para wali, (3) kelompoknya para kaum mukminin atau muslimin dan (4) kelompoknya kaum kafir atau munafiq. Yang disebut *wong telu* (kelompok roh tiga) itu adalah kelompoknya Nabi, wali dan kaum mukminin atau muslimn. Lihat selanjutnya tentang kajian pembagian atau pengelompokkan roh ini dalam As-Samarani, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh……*.hlm.4-5

tauhid lan banyu ikhlas. Maka ikulah isyarohe dawuh Gusti Rasulullah Saw., "Tawaddhou Bismillah",: pada wudhua sira kabeh kelawan banyu Ismullah. Lan tauhidaken ing Allah maka wajib nuceni nafsune kelawan banyu tinggal maksiat, lan wajib nuceni atine kelawan banyu tinggal rumangsa taat. Tegese aja pisan2 rumangsa duwe amal taat. Lan wajib asrar ira aja kasi ningali gumebyare donya, lan wajib nuceni roh ira aja kasi condong demen liyane Allah Swt.[289]

Artinya:

Maka ini orang tiga diserukan di alam dunia melalui sabdanya Rasulullah, "hai orang-orang mukmin semuanya ketika kalian semua bangun tidur dari *naumil ghofalh* [tidur kealpaan] dan bangun kamu semua dari *naumil firqoh* [tidur keterpisahan] karena dengan tujuan hendak melakukan salat, maka basuhlah wajah kalian yang telah lebih sepenuhnya menatap dunia dan terjerat kesalahan karena tergoda oleh keindahan dunia, basuhlah [wajahmu yang demikian itu], dengan air taubat dan istighfar, dan lagi basuhlah seluruh tanganmu dari bekas pegangan makhluk, dan dari bekas kamu bergantung pada makhluk, maka basuhlah [tanganmu yang demikian itu] dengan air taubat dan istighfar. Dan lagi, usaplah sebagian kepala kalian semua dengan air tawadhu' kepada Tuhanmu. Artinya rendah hatilah kepada Tuhanmu. Lalu basuhlah kedua kakimu hingga kedua mata kakimu dari bekas watakmau yang bersifat tanah [*thin]*. Artinya, karaktermu yang kotor berbau tanah itu bersihkan dengan perbuatan yang mulia. Maka ketika kamu semua telah *junub* [bersetubuh] wajib bagi kalian untuk mandi. Adapun *junub* [bersetubuh] itu maknanya adalah menyukai yang selain Allah, atau mempunyai anggapan bahwa sesuatu yang berupa makhluk bisa memberikan madhadarat atau manfaat, maka itu sama juga dengan junub. Karenanya wajib mandi dengan air tauhid dan ikhlas. Maka hal seperti itulah isyaratnya sabda Rasulullah Saw., *"Twaddhau Bismillah":* berwudhulah kalian semua dengan air Ismullah. Dan untuk mentauhidkan diri kepada Allah, maka seseorang wajib mensucikan nafsunya dengan air tinggal maksiat, dan wajib membersihkan hatinya juga dengan air tinggal persaan telah berbuat taat. Artinya jangan pernah mempunyai perasaan telah berbuat ketaatan. Juga wajib kemu mensucikan jiwamu dari tertarik terhadap gebyarnya dunia, juga wajib bagi mensucikan roh dari senang kepada yang selain Allah.

Dalam penjelasan tersebut Kiai Sholeh Darat menggunakan logika simbolik; menggunakan simbol-simbol untuk menjelaskan pemikirannya. Misalnya ada istilah "air taubat dan istighfar" artinya tiada lain adalah taubat dan istighfar itu

[289] As-Samarani, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh……*.hlm.5

laksana sebuah air yang bisa mensucikan jiwa seseorang dari dosa dan maksiat. Begitu juga dengan istilah "air tawadhu" berarti sikap tawadhu' (rendah hati), yakni ibarat air yang digunakan untuk mensucikan dari sifat sombong.

Begitu juga dengan perilaku-perilaku sufistik lainnya seperti "meninggalkan diri dari rasa tertarik pada gebyarnya dunia", "meninggalkan cinta pada sesuatu yang selain Allah" dan sebagainya merupakan bagian dari "mata air spiritual" yang menjadi alat untuk mensucikan hati dan jiwa dari perilaku-perilaku buruk. Artinya seseorang yang berwudu secara rohani (sufistik) harus mampu membersihkan seluruh hati dan jiwanya dari berbagai dosa dan kotoran hati dengan beragam jenis "mata air spiritual" tadi seperti taubat, istighfar, tawadhu', meninggalkan cinta dunia, meninggalkan cinta kepada yang selain Allah dan sebagainya.

Jika berwudhu secara fikih atau jasmani, maka seseorang menggunakan air fisik, maka ketika berwudhu secara rohani seseorang mengunakan "air spiritual". Sehingga membasuh wajah, tangan, sebagian kepala sampai kedua kaki dalam berwudu secara fisik, dalam konteks wudhu secara rohani adalah mensucikan hati, jiwa dan pikiran kita dari berbagai sifat buruk atau kotoran-jotoran rohani. Kemudian yang menarik lagi adalah definisi Kiai Sholeh Darat soal *junub* atau bersenggama atau berhubungan seksual antara suami-istri. Namun Kiai Sholeh Darat medefinisikan *junub* atau senggama dalam sudut pandang sufistik yaitu sebuah perasaan untuk menyukai atau menyenangi yang selain Allah, atau mempunyai anggapan bahwa suatu makhluk bisa memberikan dampak negatif ataupun positif.

Perasaan atau keyakinan seperti ini tergolong *junub*. Karena itu, jika orang terjerembab ke dalam perasaan seperti itu, di mana ia larut cinta kepada yang selain Allah atau menganggap segala sesuatu yang selain Allah bisa memberikan penderitaan atau kesenangan, maka ia ibaratnya telah melakukan *junub* atau senggama. Karenanya ia harus mandi. Mandi karena melakukan junub dalam arti sufistik ini adalah dengan menggunakan "air tauhid dan ikhlas". Artinya jika seseorang larut ke dalam cinta dunia, maka ia harus segera memperkuat tauhidnya sehingga muncul dalam kesadarannya bahwa yang berhak dicintai dan yang bisa memberi manfaat atau madharat hanya Allah.

Demikianlah gambaran sekilas tentang penjelasan sesuci Kiai Sholeh Darat dalam kerangka sufistik. Setelah menjelaskan makna sesuci secara sufistik, Kiai Sholeh Darat kemudian menjelaskan makna salat juga dalam sudut pandang tasawuf. Arti mendirikan salat (*iqomatu as-Sholat)* secara tasawuf, kata Kiai Sholeh Darat yakni berusaha melakukan "mi'raj" atau melakukan pendakian secara spiritual untuk menuju al-Haq (Allah Swt.).[290] Salat dalam maknanya yang sufistik ini merupakan ketetapan untuk menuju maqom *musyahadah*: terbukanya batin untuk menyaksikan Wujud al-Haq, seperti halnya ketika melakukan *musyahadah*

[290] *Ibid,* hlm.34

dalam alam arwah ketika roh-roh manusia ditanya oleh Allah: *"Alastu Birabbikum"* (Bukankah aku ini Tuhanmu) dan roh-roh itu menjawab, "*Qalu Balaa!* (Iya, benar!)".[291]

Hal tersebut, artinya secara rohani ketika kita dulu masih di alam arwah, sudah pernah mengalami musyahadah sehingga bisa bercakap-cakap dengan Tuhan. Dan di dunia ini, karena kita larut ke dalam dunia material maka mata batin atau roh kita seolah terhalang untuk bermusyahadah. Supaya di dunia ini kita juga bisa bermusyahadah lagi, Islam memberikan jalan berupa salat. Karenanya salat secara sufistik ini, sesungguhnya bukan sekadar tugas atau hal yang harus kita lakkukan untuk menggugurkan kewajiban syariat, melainkan kebutuhan kita untuk menggapai maqom musyahadah.

Salat dalam kerangka tasawuf ini, kata Kiai Sholeh Darat, juga bermacam-macam tingkatannya. Menurut Kiai Sholeh Darat, salat dilihat dari sudut pandang sufistik, terdapat empat tingkatan:

> *Sewiji al-Qiyam [berdiri], kedua ruku, ketiga sujud dan keempat tasyahud. Cocok kelawan derajate manungsa ingkang tumurun min a'la illiyyin marang asfala safilin, iyo iku Qolibul insaniyah ingkang kedadehan sangking Anasiril Arba'ah. Tegese adon2ne manungsa kang papat, lan iya iku asale kedadehan manungsa lan iya iku: turob, ma', hawa, nar. Lan iya iku isyaroh marang patang werna ing ndalem ashale insaniyah lan iyo iku jamadiyah, nabatiyah, hayawaniyah, insaniyah.*[292]
>
> Artinya:
> Satu al-Qiyam [berdiri], kedua ruku', ketiga sujud dan keempat tasyahud. [keempat tingkatan salat ini] cocok dengan derajatnya manusia yang turun derajatnya *minal illiyyin* [dari tempat yang luhur] marang asfala safilin [tempat yang paling rendah dan hina], yaitu berubah-ubahnya sifat manusia yang diciptakan dari empat anasir empat [anasiril arba'ah]. Artinya bahan campuranya manusia yang empat, di mana manusia itu asal mulanya diciptakan dari empat anasir tersebut yaitu: tanah [*turob*], air [*ma'*], udara [*hawa*], api [*nar*]. Keempat anasir ini merupakan lambang [*isyaroh*] pada empat perkara terkait dengan asal terciptanya manusia yaitu: benda-benda yang bersifat keras [*jamadiyah*], bersifat tumbuhan [*nabatiyah*], bersifat binatang [*hayawaniyah*] dan bersifat manusia [*insaniyah*].

Empat bahan utama beserta empat sifat dari penciptaan manusia itu kemudian melahirkan beberapa sifat manusia (*sifatul basyariyah)* buruk. Sifat

[291] *Ibid*, hlm.34-35
[292] *Ibid*, hlm.35

buruk itu berupa keras (jamadiyah/tanah), mudah tertarik dengan sesuatu (nabatiyah/air), suka syahwat (hayawaniyah/hawa) dan keangkuhan (insaniyah/api). Empat sifat buruk ini kata Kiai Sholeh Darat harus dihilangkan melalui sifat empat yang baik yang tersimbolkan dalam bentuk empat derajat salat tersebut: salat jenis *qiyam* (tegak).

Jika manusia salatnya sudah bisa tegak, maka ia bisa menghilangkan sifat manusia yang berupa sombong yang disimbolkan dengan api; jika salat manusia sudah benar-benar bisa ruku' maka ia akan bisa menghilangkan sifat kebinatangan yang disimbolkan dengan udara/hawa; jika manusia salatnya benar-benar sudah bisa sujud, maka ia bisa menghilangkan sifat mudah tertarik dengan sesuatu dan mudah labil yang disimbolkan dengan air dan apabila manusia salatnya sudah benar-benar bisa tasyahud, maka ia bisa menghilangkan sifat keras yang disimbolkan dengan tanah.[293]

Karena itu, kata Kiai Sholeh Darat, jika manusia sudah bisa menghilangkan empat sifat buruk di dalam dirinya itu dengan cara mengamalkan esensi atau makna sesungguhnya dari empat jenis tingkatan salat tersebut, maka orang itu, secara sufistik, baru bisa disebut menegakkan salat (*iqomatussholat*).[294] Logikanya, jika ada seorang yang rajin salat tetapi belum mampu menghilangkan atau meminimalisir sifat-sifat buruknya, terutama empat sifat buruk, dalam dirinya, maka secara tasawuf, orang tersebut belum bisa disebut menegakkan salat. Ia melakukan salat baru sebatas untuk menggugurkan kewajiban syariat.

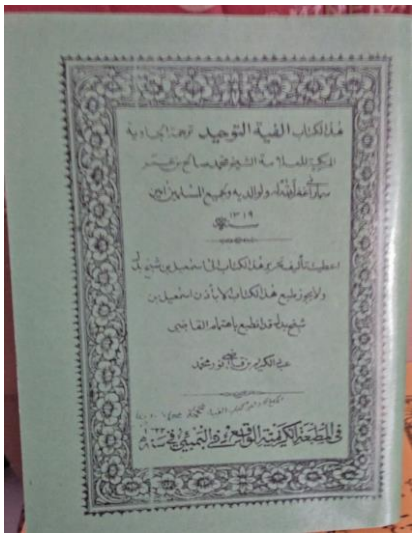
Itulah sekilas tentang makna salat secara sufistik menurut Kiai Sholeh Darat seperti yang diulas dalam kitab *Lathai at-Thoharoh wa Asrori as-Sholat.* Setelah kajian tentang salat ini, Kiai Sholeh Darat melanjutkan kajiannya tentang keutamaan-keutamaan bulan dalam Islam. Ini juga merupakan bagian dari kajian tasawuf Kiai Sholeh Darat dalam karya sufistiknya itu.

8) *Al-Fiyah At-Tauhid*: Syair-Syair tentang Ilmu Tauhid

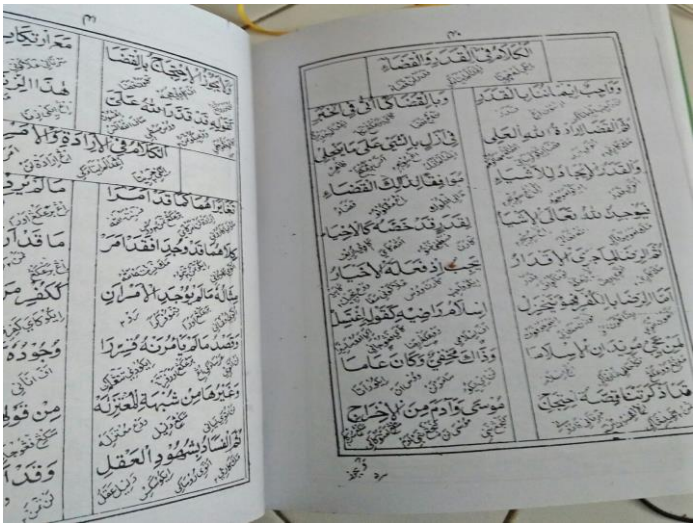
Karya sastra sufistik Kiai Sholeh Darat lainnya adalah kitab *Al-Fiyah at-Tauhid.* Kitab ini dalam bahasa Arab dikarang oleh Qodli Abdul Karim bin Qodli Nur Muhammad Marhum. Kitab ini berisi ajaran tauhid tetapi dijelaskan melalui syair. Syair-syair yang berisi ajaran tauhid di dalam kitab inilah yang diberi arti berbahasa Jawa oleh Kiai Sholeh Darat. Kiai Sholeh Darat mengartikan kitab ini pada 1319 H lalu diterbitkan di Bombay pada 1322 H. Dalam keterangannya, kitab yang telah diartikan oleh Kiai Sholeh Darat ini, selain telah dicetak di Jawa juga dicetak di Singapura dan Bombay.[295] Berbeda dengan terjemahan kitab-kitab lainnya, kitab *al-Fiyah at-tauhid* ini Kiai Sholeh Darat hanya memberikan arti

[293] *Ibid,* hlm.35-36
[294] *Ibid,* hlm.37
[295] As-Samarani, *Hadza al-Kitab al-Fiyah at-Tauhid,* (Bombay:al-Karimiyah, 1322 H.,), hlm.124

perkata dalam bentuk “makna gandul” tanpa memberikan penjelasan lebih lanjut tiap-tiap syair.



Kitab *al-Fiyah at-Tauhid* yang diberi makna gandul oleh Kiai Sholeh Darat.



Bentuk pemberian makna gandul oleh Kiai Sholeh Darat terhadap kitab al-Fiyah at-Tauhid yang tanpa disertai penjelasan sebagaimana dalam kitab terjemahan Kiai Sholeh Darat lainnya.

Kitab ini sesuai dengan aslinya yang berbahasa Arab, terdiri dari beberapa Bab. Bab terakhir membincang soal tasawuf. Di dalam bab terakhir ini sang pengarang kitab mengawali syairnya dengan mengatakan bahwa usia manusia untuk dibuat menjalankan amal dalam ilmu itu pendek, maka manusia hendaknya memperhatikan dan mengutamakan untuk menjalankan hal-hal yang bersifat wajib (fardhu) seperti haji, salat dan puasa dengan memenuhi syarat rukunnya. Dan

jangan menjalankan hal-hal yang buruk dan merusak; menjauhi berbagai macam dosa seperti makan dan minum dari barang haram, lalu hendaknya menjauhi sifat-sifat buruk seperti hasud, dengki, bohong, menghujat, sombong dan ujub.[296]

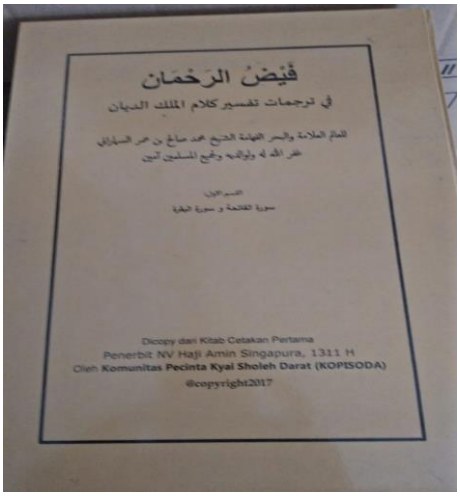
Dalam bab tasawuf ini pengarang juga menegaskan perlunya manusia untuk waspada terhadap fitnah setan, sebab perbuatan setan tiada lain untuk menjerumuskan manusia ke dalam jurang kesesatan. Manusia hendaknya takut dengan api neraka dengan mempertebal sifat *roja'* (berharap) terhadap rahmannya Tuhan, selain itu juga harus senang berkumpul dengan orang-orang saleh supaya mendapat keutamaannya dalam surga.[297]

Sebagaimana kitab-kitab tauhida dan tasawuf lainnya, kitab ini membicarakan persoalan-persoalan yang masuk kategori *Ushuluddin* (pokok-pokok agama), yang berupa tauhid dan tasawuf. Di bab-bab awal kitab ini membincang tentang orang-orang Muslim yang sudah *Mukallaf* (terbebani oleh kewajiban syariat), kemudian sampainya ma'rifat, lalu tentang Imam, Islam, hukum aqliyah, sifat-sifat Tuhan, sifat-sifat para rusul dan sebagainya. Ilmu *Ushuluddin* di dalam pembukaan kitab ini disebut sebagai ilmu yang penting atau sangat diperhitungkan (Mu'tabar) dalam agama karena kitab ini ditulis tiada lain untuk menjelaskan pesan-pesan dalam disiplin *Ushuluddin*.[298]

9) *Faidh Ar-Rahman*: Tafsir al-Qur'an.

Selanjutnya, karya besar Kiai Sholeh Darat adalah tafsir *Faidh ar-Rahman.* Kitab ini bisa disebut sebagai *masterpiece*-nya Kiai Sholeh Darat. Kitab ini pertama kali dicetak oleh NV haji Amin Singapura pada 1311 H, lalu belakangan pada 2017 dicetak oleh Komunitas Pecinta Kyai Sholeh Darat (Kopisoda). Kitab tafsir ini ditulis dengan menggunakan huruf Arab-pegon.

[296] *Ibid,* hlm.120
[297] *Ibid,* hlm.121
[298] *Ibid,* hlm.2-3



Kitab tafsir *Faidh ar-Rahman* karya Kiai Sholeh Darat.

Dalam bab pembukaannya, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa selain menerjemahkan, ia juga menta'wilkan teks-teks al-Qur'an dengan merujuk pada karya para ulama tafsir dan ta'wil. Untuk menerjemahkan ini, Kiai Sholeh Darat merujuk pada kitab-kitab tafsir dari para ulama, seperti *Tafsir Jalalain* dari Imam jalaluddin as-Suyuthi dan Imam Jalaluddin al-Mahalli, lalu kitab Tafsir *al-Kabir* karya Imam ar-Razi dan sebagainya. Kemudian untuk ta'wil Kiai Sholeh Darat merujuk pada Imam al-Khozin dan tafsirnya al-Ghazali.[299] Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa ia merujuk pada kitab-kitab tafsir karya para ulama terdahulu untuk menunjukkan bahwa dirinya menerjemahkan ayat-ayat suci al-Qur'an bukan atas dasar pemikirannya sendiri, akan tetapi mengutip para ulama Mujtahid baik untuk mengungkap makna dzahir maupun makna batin (isyaroh) teks. Hal ini sebagaimana diungkapkan seperti ini:

> *Lan ora pisan2 gawe terjemah ingsun kelawan ijtihad ingsun dewe, balik nukil saking tafsire para ulama kang mujtahidin kelawan Ashli tafsir kang dzahir. Maka nuli nukil tafsir kelawan makna isyari saking Imam Ghazali. Maka lamun ningali sira ya ikhwani ana ingkang salah utawa ora muwafaqot, sulaya, para ulama salaf maka iku sangking salahe paham ingsun. Maka lamun den muwafaqot kalayan ulama maka iku saking kalam aimmah. Maka sapa2 ningali maka nuli weruh ana gholath maka becik benerna. Kerana insan mahallul an-nisyan. Lan ingsun nuwun ngapura.*[300]

[299] As-Samarani, *Faidh ar-Rahman*, (Singapura:NV Haji Amin, 1311 H.), hlm.1
[300] *Ibid*

Artinya:

Dan saya sama sekali tidak membuat terjemah dengan ijtihad saya sendiri, akan tetapi mengutip dari tafsirnya para ulama yang Mujtahidin untuk tafsir yang sifatnya dzahir. Maka saya kemudian mengutip tafsir dengan makna isyari dari Imam Ghazali. Maka jika anda semua para sahabatku (*ya ikhwani)* mengetahui hal yang salah atau tidak cocok *(muwafaqot)*, berbeda, dengan para ulama salaf maka kesalahan itu dari pemikiran saya sendiri. Tapi jika ada kecocokan dengan pendapatnya para ulama, maka itu berasal dari pemikirannya para imam. Maka barang siapa mengetahui lalu melihat ada yang salah (*gholath)* maka alangkah baiknya dia membenarkan. Karena manusia (*insan)* tempatnya salah *(mahal an-nisyan)* dan saya minta maaf.

Dari pernyataan tersebut, hal yang perlu ditegaskan di sini adalah Kiai Sholeh Darat merupakan orang yang tidak gegabah dalam membuat tafsir. Ada banyak kitab tafsir yang ia jadikan rujukan dalam menulis kitab tafsirnya ini. Ia tidak mengarang sendiri untuk menerjemahkan atau menafsirkan al-Qur'an. Lalu berikutnya, dalam kitab ini, Kiai Sholeh Darat tidak sekadar mengungkapkan makna dzahir teks (*terjemah)* melainkan juga mengungkapkan makna batin teks yang disebut dengan *ta'wil.* Dalam hal *ta'wil* pun Kiai Sholeh Darat juga merujuk kepada para ulama, khususnya Imam Ghazali. Dengan demikian, kitab tafsir *Faidh ar-Rahman* ini bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah karena Kiai Sholeh Darat juga merujuk kitab-kitab tafsir standar seperti tafsir Jalalain, tafsir ar-razi dan sebagainya.

Bentuk tulisan kitab Tafsir *Faidh ar-Rahman* karya Kiai Sholeh Darat.

Selanjutnya, dilihat dari sisi metodenya, kitab tafsir *Faidh ar-Rahman* terbilang cukup sempurna karena yang diungkap Kiai Sholeh Darat bukan hanya makna literal (dzahir) teks, melainkan juga makna dalam (batin) teks; antara makna yang eksplisit (dzahir/tekstual) dan makna yang implisit (batin/isyari) dari ayat-ayat al-Qur'an itu dijelaskan semua oleh Kiai Sholeh Darat. Karena itu, tafsir Kiai Sholeh Darat ini mencerminkan sistem pengatahuan tasawuf yang ia yakini dan amalkan; Kiai Sholeh Darat selalu berusaha memahami agama dalam disiplin apapun, termasuk tafsirnya ini, selalu dari aspek lahir dan batin. Pola dan gaya pemahaman agama lahir-batin seperti ini sudah menjadi ciri khas Kiai Sholeh Darat, sehingga tak heran jika paradigma yang komprehensif ini juga mewarnai kajian tafsirnya. Atas dasar itulah, tafsir *Faidh ar-Rahman* cenderung sufistik karena di dalamnya sarat dengan nilai-nilai tasawuf sebagai konsekuensi dari penjelasan makna-makna ayat suci al-Quran yang sifatnya *isyari* (esoterik/implisit/tersirat).

Dari situlah bisa ditangkap kerangka espitemologis tafsir *Faidh ar-Rahman* Kiai Sholeh Darat. Kitab tafsir ini ditulis oleh Kiai Sholeh Darat dengan menggunakan kerangka espitemologi *sufistik-isyari.* Epistemologi ini jika diterapkan di dalam tafsir dilakukan dengan cara, (1) memahami secara tekstual makna teks *(tafisr Ashli)*, dan (2) dilanjutkan dengan mengungkap makna rahasia (*asror*) teks *(tafsir isyari)*. Jadi nalar *sufistik-isyari* dalam tafsir merupakan gabungan antara *tafsir Ashli* dengan *tafsir isyari;* gabungan antara tafsir tekstual dengan tafsir substansial; kombinasi antara penfsiran harfiyah dengan penafsiran maknawiyah.

Nalar atau epistemologi *sufistik-isyari* ini tidak menutup kemungkinan untuk menunjukkan moderasi pemahaman agama yang memang telah menjadi pakem Kiai Sholeh Darat, yakni menjembatani atau merekonsiliasikan antara kaum syariat dengan kaum sufi. Dalam konteks Jawa, epistemologi *sufistik-isyari* yang digunakan oleh Kiai Sholeh Darat adalah untuk menjembatani atau memediasi supaya tidak terjadi konflik keras antara kelompok "kejawen" atau kelompok kebatinan Jawa yang cenderung anti syariat dengan kelompok fikih yang cenderung terlalu ketat memegang syariat.[301]

Akan tetapi Kiai Sholeh Darat menegaskan bahwa untuk menggunakan nalar atau epistemologi *sufistik-isyari* dalam menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'an ini tidak boleh semabarangan. Dalam kitab ini Kiai Sholeh Darat mengatakan:

> *Lan ora wenang nafsiri Qur'an kelawan tafsir isyari utawa asrore yen durung weruh kelawan tafsir Ashli dzahire kaya tafsire Imamain Jalalain. Qola Sholallahu alaihi wa sallam: 'Man fassaro al-Qur'an biro'yihi fal yatabawwa' maq'adahu min an-nar', tegese sapa wonge maknani ing*

[301] Mustaqim, *Tafsir Jawa……*.hlm.34-35

Qur'an kelawan nuruti karepe dewe lan kerana hawa nafsune dewe ora kelawan taufiq saking kanjeng Nabi Rasulullah Saw., utawa ora kelawan ijtihade ulama arifin, maka becik mengkono palungguhane saking neraka Jahannam……..anapun hakekate maknane Qur'an maka ora ana ingkang weruh, anging Allah Swt., kerana iki Qur'an kalam Allah lan sifat kalame Allah, ora ana pungkasane, lamun den tulis entek sekirane donya ginawe mangsi lan entek kayu2an donya ginawe Qolam.[302]

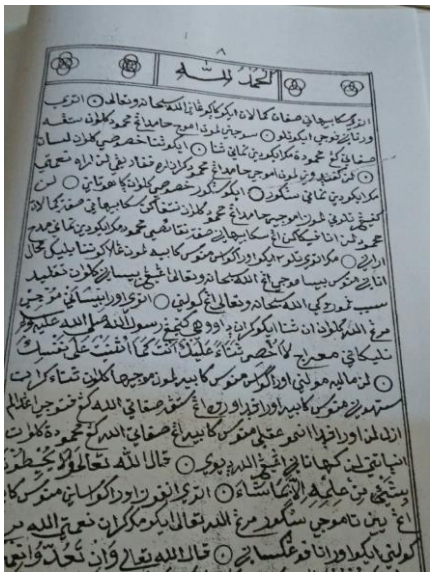
Artinya:
Dan tidak boleh menafsirkan Qur'an dengan tafsir isyari atau *asror* jika belum mengetahui tafsir Ashli lahirnya [tekstual] seperti tafsir Jalalain. Nabi Muahmmad Saw. bersabda: '*Man fassaro al-Qur'an biro'yihi fal yatabawwa' maq'adahu min an-nar'* , artinya barang siapa memaknai al-Qur'an berdasarkan kehendaknya sendiri dan dengan hawa nafsunya sendiri, tidak dengan petunjuk dari Nabi Rasulullah Saw., atau tidak dengan ijtihadnya para ulama yang ma'rifat, maka lebih baik mempersiapkan tempatnya di neraka Jahannam…….adapun hakikat maknanya Qur'an tidak ada yang bisa mengetahui, hanya Allah Swt., karena Qur'an ini kalamnya Allah dan sifatnya kalamnya Allah, tidak ada habisnya, jika ditulis maka habis apabila seluruh dunia ini dijadikan tinta, dan akan habis semua kayu jika dijadikan pena.

Penjelasan Kiai Sholeh Darat itu jika ditarik ke ranah wacana keagamaan yang lebih luas, maka bisa ditemukan benang merahnya yakni gabungan antara syariat dengan tasawuf; bahwa tidak sah orang yang mengamalkan tasawuf tanpa terlebih dahulu mempelajari syariat. Epistemologi atau nalar seperti ini kemudian diterapkan oleh Kiai Sholeh Darat ke dalam tafsirnya sehingga ia menegaskan bahwa tidak sah seseorang yang berusaha menangkap makna batin al-Qur'an jika tidak memahami makna lahir/tekstualnya. Dengan kata lain, untuk bisa menyingkap rahasia al-Qur'an (*tafsir isyari)*, maka terlebih dahulu harus mengetahui makna dzahirnya al-Qur'an yang oleh Kiai Sholeh Darat disebut makna *tafsir Ashli;* untuk menuju yang *isyari* maka harus melewati yang *ashli.* Inilah yang ditekankan oleh Kiai Sholeh Darat dalam karya tafsirnya ini.

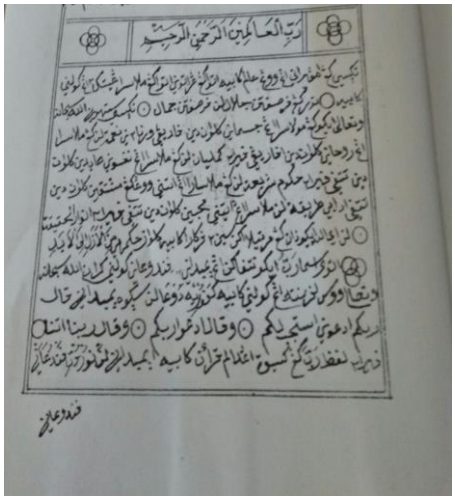
Selanjutnya, Kiai Sholeh Darat dalam menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'an selain menafsirkan per kalimat dan per ayat, juga per kalimat kemudian digabungkan dengan ayat berikutnya. Dalam menafsirkan surat al-Fatihah misalnya Kiai Sholeh Darat menafsirkan kalimat "*al-Hamdulillah"* dulu. Lalu baru di sambung kalimat berikutnya, *"Rabbil alamin ar-Rahma nirrohim"* berikut

[302] As-Samarani, *Faidh ar-Rahman* (Singapura: NV.Haji Amin, 1311 H.), hlm.2

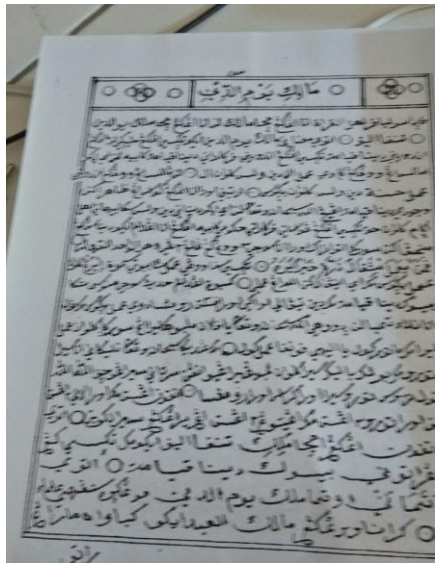
penjelasannya. Setelah itu, ia manafsirkan satu ayat atau bukan per kalimat, "*Maliki Yaumiddin".*



Contoh cara Kiai Sholeh Darat menafsirkan per kalimat. Dalam surat al-Fatihah ia menafsirkan ayat pertama per kalimat tidak langsung satu ayat yakni dengan menjelaskan kalimat "al-Hamudlillah" dulu.



Dalam contoh, penggalan kalimat dari ayat pertama, *"Robbil alamin*" langsung digabung dengan ayat berikutnya, *"Arrohmanirrohim*".



Contoh Kiai Sholeh Darat menafsirkan ayat ke empat (jika "Basmalah" dimasukkan ke dalam surat al-Fatihah) dari surat al-Fatihah langsung satu ayat, tidak dipenggal-penggal per kalimat seperti dalam ayat kedua di atas.

Lalu bagaimana bentuk nalar sufistik-isyari ini ketika dipraktikkan oleh Kiai Sholeh Darat dalam menafsirkan al-Qur'an? Dalam hal ini, bisa dilihat dalam menafsirkan kalimat, "Al-Hamdulillah" sebagai berikut:

> *Utawi sekabehane sifat kamalat iku kagungane Allah Swt # Utawi wernani puji iku telu #suwijine lamun amuji hamid ing Mahmud kelawan setengah sifate kang mahmudah maka iku den namai Tsana # iku Tsana khusus kelawan lisan# lan kapindone lamun amuji hamid ing Mahmud kerana arah peparingi lan arah nikmate maka iku den arani Syukur# iku syukur kelawan anggautane# lan kaping telune, lamun amuji hamid ing mahmud kelawan netepake sekabehane sifat kamalat Mahmud lan anafeaken ing sekabehane sifat naqoishe Mahmud maka den namami Madah. Maka utawi telu2 iku ora kuwasa manusa kabeh lamun ngelakonana, balik muhal anane manungsa bisa muji ing Allah Swt.. Anging bisane kelawan taqlid sebab pamuruke Allah Swt. ing kawulane#……Lan malih mulane ora kuwasa manungsa kabeh lamun mujiha kelawan Tsana kerana setuhune manungsa kabeh ora padha weruh setengahe sifate Allah kang mahmudah. Kelawan anbatane lan kahanane anging Allah dewe.#.....Utawi anapun ora kuwasane manungsa kabeh ing yen muji Syukur marang Allah Ta'ala iku maka kerana nikmate Allah marang kawulane iku ora ana pungkasane#.....utawi anapun ora kuwasane manungsa muji kelawan Madah iku kerana setuhune*

Madah iku nuduhake sampurnane ma'rifate marang Dzat Allah lan sifat Allah. Maka dadi bisa Madah ing hale mengkono iku muhal……..[303]

Artinya:
Adapun seluruh sifat kemuliaan (*kamalat)* itu hanya milik Allah# Adapun jenisnya pujian itu ada tiga# pertama, ketika pihak yang memuji (*hamid)* memuji kepada pihak yang dipuji (*mahmud)* melalui sebagian sifatnya yang mulia, maka itu disebut dengan *Tsana* [menyanjung----penulis]# *Tsana* itu khusus dengan lisan# Dan kedua, apabila pihak yang memuji (*hamid)* memuji pihak yang dipuji (*Mahmud)* karena anugerah dan nikmat-Nya, maka itu disebut dengan Syukur# Syukur itu dengan anggauta badan# Dan ketiganya, ketika pihak yang memuji *(hamid)* memuji pihak yang dipuji (*Mahmud)* dengan menetapkan seluruh sifat kamuliaan pihak yang dipuji dan menafikan seluruh sifat kurangnnya pihak yang dipuji maka itu dinamakan *Madah* [memuji/memuja]. Maka adapun ketiga jenis pujian itu manusia tidak kuasa untuk melakukannya, bahkan muhal bagi manusia bisa memuji kepada Allah Swt. Hanya dengan taklid manusia bisa melakukan sebab pertolongan Allah Swt. kepada hambanya#.....dan lagi karenanya manusia semua tidak kuasa jika hendak memuji dengan *Tsana* karena sesungguhnya manusia semua itu tidak mengetahui sejumlah sifat Allah yang mahmudah. Realitas dan hakikat sesungguhnya sifat itu hanya Allah yang tahu#.....Adapun tidak kuasanya semua manusia ketika memuji dengan Syukur kepada Allah Ta'ala itu karena nikmatnya Allah kepada hambanya itu tidak ada habisnya#.....Adapun tidak kuasanya manusia memuji dengan *Madah* itu karena sesungguhnya *Madah* itu menunjukkan sampurnanya ma'rifat kepada Dzat Allah lan sifatnya Allah. Maka bisa *Madah* [memuji---pen] dengan tingkatan yang seperti itu adalah muhal……

Itulah sekilas contoh cara Kiai Sholeh Darat menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan atau di dalam kerangka espitemologi *sufistik-isyari.* Dalam penafsirannya, Kiai Sholeh Darat memrinci terlebih dahulu makna al-Qur'an secara tekstual lalu menjelaskan sisi esoteris teks. Dengan demikian, penafsiran Kiai Sholeh Darat terhadap ayat-ayat suci al-Qur'an sangatlah sufistik; rahasia-rahasia teks di dalam al-Qur'an telah ia ungkapkan dengan merujuk pada ulama-ulama salaf yang terkenal ma'rifat, utamanya Imam Ghazali. Kalimat yang ditafsirkan, "al-Hamdulillah" jika secara literal maka akan berarti, "Segala puji itu milik Allah". Lalu Kiai Sholeh Darat menguarikan makna literal teks tersebut lebih luas, kemudian menariknya ke ranah *isyarinya* atau rahasia teksnya yang berupa penjelasan bahwa manusia pada hakikatnya tidak kuasa untuk melakukan "pujian"

[303] *Ibid*, hlm.8-9

terhadap Allah dalam bentuk apapun karena disebabkan oleh faktor-faktor yang telah dijelaskan oleh Kiai Sholeh Darat tersebut.

BAB III
ORIENTASI POPULIS SASTRA SUFISTIK KIAI SHOLEH DARAT

A. Mencerdaskan Masyarakat Awam

Di berbagai karyanya, termasuk yang berbicara soal tasawuf, Kiai Sholeh Darat hampir selalu menjelaskan bahwa karya-karyanya ditujukan untuk masyarakat umum atau masyarakat awam. Itu sebabnya ia menuliskan karya-karyanya dengan bahasa Jawa pegon yang populer. Laku kreativititas Kiai Sholeh Darat melalui gerakan literasinya di abad 19 itu, bisa dikatakan sebagai upayanya mencerdaskan masyarakat awam yang di masa itu, akibat penjajahan, masih buta dengan ajaran agama Islam.

Kiai Sholeh melihat ada kendala serius bagi masyarakat Jawa dalam memahami Islam, yakni persoalan bahasa. Oleh latar belakang sosial yang demikian, Kiai Sholeh Darat berusaha menerjemahkan karya para ulama salaf yang umumnya berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Hal ini sebagai upaya beliau untuk mencerdaskan penduduk Jawa tentang agama Islam. Apalagi di abad 19 itu, dari kaum penjajah sendiri berusaha memisahkan budaya Jawa dengan nilai-nilai Islam.

Tradisi-tradisi keislaman klasik yang jumlahnya sangat melimpah sebagiannya banyak disadur, digubah dan diterjemahkan Kiai Sholeh Darat ke dalam bahasa Jawa. Khazanah keilmuan Islam klasik itu telah mengalami vernakularisasi di tangan Kiai Sholeh Darat, dengan harapan melalui gubahan, terjemahan dan saduran yang beliau lakukan itu, masyarakat Jawa bisa mendalami ilmu agama sehingga membuat mereka semakin kokoh dalam memeluk Islam. Rata-rata karya-karya Kiai Sholeh Darat ditulis dengan bahasa Jawa yang populer, karena memang sasaran utamanya adalah masyarakat awam.

Di sejumlah ungkapannya memang ada istilah-istilah Arab yang digunakan, tetapi tidak banyak. Misalnya di dalam kitab tafsirnya, Kiai Sholeh Darat menggunakan kata *hamid, mahmud, naqaish, madlul* dan sebagainya. Namun kata-kata Arab itu oleh Kiai Sholeh Darat berusaha di-"Jawa-kan". Misalnya ketika menafsirkan kata "Ar-Rahman" dan "Ar-Rahim" dalam Basmalah, ia juga menggunakan kata-kata Arab yang di-Jawakan:

> *Kang persifatan Jalal wa Qohar, lan hiya iki madlule makna (Ar-Rahman), lan Dzat kang persifatan Jamal wa Kamal, lan hiya iki madlule makna (Ar-Rahim*). *Mangka utawi iki Bismillah iku dadi patang martabat, sewijji martabate asma, kapindone martabate dzat, kaping telune martabate sifat jalal, kaping papate martabate sifat jamal. Maka iku isyaroh marang martabat (al-uluhiyah, warruhaniyah, waljismaniyah, walhayawaniyah).*

Dadi haqiqate maknane Bismillahirrohmanirrohim iku setuhune wujude Gusti Allah iku kelawan dzate dewe.[304]

Artinya:
Yang mempunyai sifat Jalal [Agung----penulis] wa *Qahar* [perkasa---penulis] yaitu *madlule* [petanda---penulis] makna (*Ar-Rahman),* dan Dzat yang mempunyai sifat *Jamal* [bagus---penulis] dan *Kamal* [sempurna---penulis]. Maka adapun Bismillah ini menjadi empat tingkatan [*martabat],* satu tingkatan *asma,* kedua tingkatannya *dzat,* ketiga tingkatan sifat *Jalal* [agung], keempat tingkatan sifat *jamal* [bagus]. Maka semua itu pertanda (*isyaroh)* terhadap tingkatan (al-uluhiyah, wa ruhaniyah, wal jasmaniyah, wal hayawaniya). Jadi hakikatn makna *Bismimillahirrohmanirrohim* itu sesungguhnya wujudnya Allah ikut melalui Dzatnya sendiri.

Dilihat dari gaya kepenulisannya, Kiai Sholeh Darat juga mencampurkan istilah-istilah Arab yang tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa. Memang kekurangannya, kalimat atau tulisan Kiai Sholeh Darat yang bercampur dengan istilah Arab ini agak membingungkan. Akan tetapi istilah-sitilah Arab itu di-Jawakan, misalnya ketika menggunakan istilah "madlul" (petanda) ia mengucapkan dengan, "madlu-le" (madlul-nya). Kalau terbiasa mengucapkan istilah Arab dengan gaya Jawa tersebut, maka tidak menutup kemungkinan istilah Arab itu akan terserap ke dalam bahasa Jawa. Sehingga kata Arab, "madlul" misalnya, yang awalnya menjadi istilah Arab kemudian terserap sebagai istilah Jawa. Dengan menggunakan gaya yang demikian itu, Kiai Sholeh Darat secara implisit juga mempopulerkan bahasa Arab ke dalam bahasa Jawa, meski terkadang membuat bingung pembaca karena kata Arab yang dicampurkan dengan kata-akat Jawa dalam kalimat itu banyak yang tidak diberi arti.

Dalam upaya memahamkan Islam terhadap masyarakat awam di Jawa melalui aktivitas literasinya itu Kiai Sholeh Darat juga menggunakan perhitungan yang matang. Pertama-tama ia menggarap kitab terkecil yang disebut matan, lalu dilanjutkan syarah dan hasyiyah, sehingga dengan cara-cara yang sistematis seperti itu masyarakat awam diajak belajar Islam secara bertahap.[305] Dalam hal ini Kiai Sholeh Darat juga mengajarkan bahwa orang yang belajar kitab-kitab Arab haruslah membaca matan kitab dahulu, baru kemudian mengkaji syarahnya.[306]

Pola belajar bertahap itu pun harus dilakukan secara berulang-ulang hingga benar-benar memahami isi ("Matan") kitab. Kiai Sholeh Darat tentu menyadari

[304] As-Samarani, *Hidayaturrahman fi tarjama tafsiril Qur'an ila al-Lughotil Jawi* (Mesir: Mathba'ah Mustofa al-Bab al-Halabi, 1354 H), hlm10-11
[305] M.Rikza Chamami, *Cara KH Sholeh Darat Ajarkan Islam ke Kalangan Awam*, (https://www.nu.or.id, 13/11/2016)
[306] *Ibid*

bahwa jangan sampai orang Jawa yang masih awam kebingungan membaca kitab-kitab berbahasa Arab, terutama ketika sudah menjadi syarah, disebabkan mereka tidak dibekali dengan ilmu-ilmu penunjang terutama ilmu gramatika Arab (nahwu/shorof dan sebagainya), karena hanya melalui ilmu-ilmu penunjang ini orang bisa memahami struktur dan bangunan teks-teks Arab.

Akan tetapi orang yang mempunyai kesempatan belajar nahwu dan shorof atau gramatika Arab secara intensif itu tidak dialami semua orang; itu hanya dilakukan oleh kelompok santri yang belajar di pesantren atau madrasah. Orang awam, apalagi yang asing dengan pesantren atau madrasah tentu tidak mempunyai kesempatan untuk belajar gramatika Arab secara lebih terukur. Karenanya, sebagai jawabannya, untuk mengajar atau memahamkan Islam secara cepat kepada orang awam yang tidak tahu bahasa Arab, Kiai Sholeh Darat menyuguhkan kitab-kitab terjemahan, gubahan dan karangan yang berbahasa Jawa. Bagi masyarakat awam yang tidak bisa bahasa Arab, oleh Kiai Sholeh Darat didorong untuk belajar agama cukup dengan membaca kitab-kitab berbahasa Jawa.

Bagi Kiai Sholeh Darat, seperti sudah dijelaskan, kitab-kitab agama Islam yang berbahasa Jawa atau non-Arab sama mulianya dan sama berharganya dengan kitab-kitab yang berbahasa Arab. Kiai Sholeh Darat termasuk ulama yang menolak bahasa dan budaya Arab sebagai sesuatu yang lebih unggul dan lebih mulia dari bahasa dan budaya non-Arab (Ajam) dalam hal keislaman. Secara tegas, Kiai Sholeh Darat mengatakan bahwa manusia di seluruh dunia ini tidak semuanya bangsa Arab dan tidak mesti bisa berbahasa Arab, karenanya jika orang belajar Islam disyaratkan harus fasih dulu dalam berbahasa Arab maka sebagian besar orang Islam di dunia, termasuk di Jawa, tidak akan bisa segera menyempurnakan atau mengembangkan pemahaman Islamnya.[307] Dalam hal ini Kiai Sholeh Darat juga mengatakan:

> *Khasile ilmu ingkang dadi sebab al-qurbah ila Allah Ta'ala, dadi sebabe oleh karidhonane Allah Swt. iku ora syarat kudu kalam Arab. 'Wama arsalna min rosulin illa bilisani qoumihi': ora ngutus ingsun ing utusan anging apa carane qoume. Ing serihne gusti Rasul iku kahutuse marang qoum Quraisy maka den turuni Qur'an kelawan basa Arab. Kerana supaya ngertiho qoume.*[308]
>
> Artinya:
> Berhasilnya ilmu sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah sehingga bisa menjadi lantaran mendapatkan ridlonya Allah itu syaratnya tidak harus berbahasa Arab. "Wama arsalna min rosulin illa billisani qoumihi': Tidak

[307] As-Samarani, *al-Mursidul Wajiz*……..hlm.6
[308] *Ibid,* hlm.6

> mengutus saya terhadap seorang Rasul kecuali sesuai dengan budaya kaumnya.' Karena Rasulullah itu diutus oleh Allah kepada kaum Quraisy, maka turunnya al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Arab, supaya kaumnya itu paham.

Jadi dengan pernyataannya yang sangat jelas dan terang di atas itu menunjukkan bahwa Kiai Sholeh Darat merupakan sosok ulama yang kontekstual dan membumi; mengerti konteks sebuah masyarakat. Dengan pernyataannya itu, Kiai Sholeh Darat secara implisit membedakan secara tegas antara Islam dengan budaya Arab. Islam bagi Kiai Sholeh Darat boleh jadi turun di Arab, tetapi Islam bukanlah Arab dan tidak harus berbudaya Arab. Apa yang menjadi ajaran Islam bukanlah bentuk budaya yang membingkainya melainkan substansi makna dan nilai-nilainya. Bahasa Arab bagi Kiai Sholeh Darat hanya sekadar bingkai dan bungkus belaka bagi makna dan nilai ajaran Islam.

Dengan demikian, substansi ajaran dan nilai-nilai Islam juga bisa dikemas atau dibingkai dan disampaikan melalui instrumen bahasa yang lain, semisal bahasa Jawa. Karenanya, dari pemahaman Kiai Sholeh Darat tersebut juga bisa dipahami bahwa jika hendak melihat ajaran Islam yang sesungguhnya, jangan dilihat dari sisi kemasannya, melainkan lebih pada isi atau substansinya. Bahasa Arab bukanlah isi, melainkan bentuk kemasan terhadap inti ajaran Islam. Adapun al-Qur'an berbahasa Arab, dalam pandangan Kiai Sholeh Darat, itu semata-mata faktor sosial belaka yakni karena Rasulullah adalah orang Arab sehingga diberi wahyu dalam bentuk bahasa Arab supaya isi wahyu itu bisa dipahami kaumnya.

Andaikan Rasulullah orang Jawa, maka bisa jadi wahyu yang diterima adalah bahasa Jawa; atau andaikan Rasulullah orang Sunda, maka bisa jadi al-Qur'an yang diterima orang Islam berbahasa Sunda. Karenanya, jika merujuk pada pendapat Kiai Sholeh Darat di atas, bahasa Arab dalam Islam itu dasarnya bukan sesuatu yang sifatnya transenden dan abadi melainkan sesuatu yang sifatnya imanen dan temporer. Yang transenden dan abadi adalah kalam Allah atau pesan Tuhan itu sendiri. Atas dasar inilah Kiai Sholeh Darat tidak ragu untuk menerjemahkan kitab-kitab Islam yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa.

Bahkan Kiai Sholeh Darat juga memutuskan untuk membuat kitab tafsir al-Qur'an dalam bahasa Jawa. Sebab seperti diungkapkan olehnya, yang penting adalah pesan dan nilai-nilai substansial Islam bisa sampai dan dipahami oleh masyarakat setempat yang dalam hal ini adalah masyarakat Jawa. Andaikan Kiai Sholeh Darat hidup di tengah masyarakat Arab atau masyarakat Minang bisa jadi ia akan menuliskan karya-karyanya dalam bahasa Arab atau bahasa Minang. Di sinilah kecerdasan Kiai Sholeh Darat: ia berdakwah secara kontekstual dan adaptif dengan masyarakat setempat.

Kiai Sholeh Darat mengarang kitab-kitabnya dengan bahasa Jawa mempunyai alasan dan dasar yang kuat seperti yang diungkapkan di atas. Ia

melakukan vernakularisasi ajaran Islam justru bertumpu pada pesan dan ajaran Islam itu sendiri, termasuk hadis Nabi Saw. yang ia kutip di atas, bukan semata-mata hasil ijtihadnya sendiri. Andaikan Kiai Sholeh Darat mengarang kitabnya dengan menggunakan bahasa Arab, maka kitab-kitabnya tidak bisa dibaca oleh masyarakat Jawa secara luas, karena banyaknya masyarakat Jawa yang awam dengan bahasa Arab., sehingga dengan demikian masyarakat Jawa akan tetap awam dengan Islam. Ajaran Islam tentunya hanya akan dipahami kelompok kecil yakni kelompok santri yang paham bahasa Arab, bukan oleh masyarakat awam secara luas.

Dalam mengajar dan mencerdaskan masyarakat awam supaya kenal dan paham Islam, Kiai Sholeh Darat tidak ingin "pamer" kepiwaiannya dalam berbahasa Arab. Padahal, ia telah lama hidup, belajar dan mengajar di tanah Arab sehingga tentunya sangat fasih dan mampu berbicara dan menulis dengan bahasa Arab. Akan tetapi, yang menjadi fokusnya adalah bagaimana ajaran-ajaran Islam yang telah ia pelajari itu benar-benar bisa dipahami secara luas oleh masyarakat Jawa. Karena tujuannya adalah memahamkan, bukan memamerkan, ajaran Islam kepada masyarakat Jawa, terutama kepada masyarakat awam, maka ia pun menulis karya-karyanya dalam bahasa Jawa.

Spirit dakwah Kiai Sholeh Darat yang cerdas, kontekstual dan membumi itu berbeda dengan dakwah sejumlah kelompok Islam sekarang yang gayanya cenderung ke-Arab-Araban. Gaya komunikasinya suka menggunakan bahasa Arab seperti *akhi, ukhti, abi, umi* dan sebagainya. Kelompok-kelompok yang cenderung ke-Arab-Araban itu selain tidak bisa membedakan antara Islam dengan budaya Arab sehingga menganggap Islam adalah Arab dan Arab adalah Islam, mereka juga tidak cerdas dalam berdakwah; mereka hanya suka "pamer" gaya Arab dan bukan bermaksud memahamkan isi dan substansi Islam kepada masyarakat atau audien yang mereka hadapi. Kalau memang mereka hendak memahamkan Islam kepada masyarakat, maka hendaknya mereka menggunakan bahasa-bahasa lokal; bahasa yang digunakan dan diakrabi oleh masyarakat setempat. Bagaimana bisa memahamkan Islam kepada masyarakat Indonesia, tapi gaya komunikasinya maunya menggunakan bahasa Arab dan yang lebih parah lagi supaya dianggap lebih islami?

Padahal Kiai Sholeh Darat yang lama hidup dan lama belajar di Mekkah justru lebih kontekstual dan membumi dalam melakukan dakwah di masyarakat awam ketika ia kembali ke tanah air. Kiai Sholeh Darat dalam mengajar dan mendidik umat Islam di Jawa terutama di kalangan masyarakat awam lebih berusaha menyesuaikan diri dengan budaya yang ada di Jawa. Karena memang yang dihadapi itu adalah orang Jawa, maka bahasa atau instrumen komunikasi yang ia gunakan adalah bahasa Jawa, termasuk dalam mengarang kitab-kitabnya. Jadi, kontekstualisasi dan pribumisasi dakwah dan pendidikan kepada masyarakat umum

ini, sebenarnya sudah lama dipraktikkan oleh Kiai Sholeh Darat secara total, yang di antaranya melalui karya-karyanya yang berbahasa Jawa.

Bagi Kiai Sholeh Darat semua bahasa adalah sama; bahasa dalam fungsi tertentu hanyalah sebuah instrumen komunikasi. Yang penting adalah nilai-nilai Islam itu bisa benar-benar sampai ke masyarakat luas, termasuk oleh masyarakat awam, tak peduli bahasa apa yang dipakai. Jika masyarakat yang dihadapi itu masyarakat Arab, maka bisa menggunakan bahasa Arab; jika yang dihadapi itu masyarakat Jawa, maka bisa menggunakan bahasa Jawa, jika masyarakat yang dihadapi itu masyarakat Inggris maka bisa menggunakan bahasa Inggris dan sebagainya. Dengan demikian, cara Kiai Sholeh Darat berdakwah dan mendidik masyarakat awam di Jawa, dengan menggunakan bahasa lokal, justru merupakan sebuah kemajuan, sebab di dalamnya terkandung semangat kontekstualisasi; ada semangat untuk mengolah dan mengatur strategi; mencermati realitas dan membaca latar belakang sosial sebuah masyarakat, demi menanamkan nilai-nilai Islam ke dalam pikiran masyarakat Jawa.

Hal yang tergolong primitif bahkan bar-bar adalah apabila ada seorang atau kelompok yang hendak menyebarkan agama atau keyakinan apapun tanpa mampu melihat konteks masyarakat setempat. Sehingga selain masyarakat setempat merasa asing dengan sistem ajaran dan keyakinan yang mereka bawa, mereka juga cenderung resisten terhadap ajaran yang disampaikan, karenanya alih-alih hendak berdakwah mencerdaskan masyarakat, yang terjadi justru benturan dan konflik sosial. Dengan demikian tujuan berdakwah akhirnya gagal karena orang yang berdakwah tidak mengenal konteks.

Kiai Sholeh Darat, karena ia mengenal konteks, maka selain ajaran-ajaran agama Islam bisa terserap ke dalam masyarakat, ia juga mampu menjadikan ajaran-ajaran Islam itu bukan sesuatu yang asing di mata masyarakat Jawa, karena ajaran-ajaran tersebut dikemas dan dikomunikasikan dengan bahasa Jawa. Konsekuensinya, masyarakat Jawa, termasuk masyarakat awam, mempelajari Islam melalui kitab-kitabnya Kiai Sholeh Darat seolah seperti mempelajari budaya sendiri; karena dengan dikemas dalam bahasa Jawa, Islam kemudian melekat dan padu dengan budaya Jawa.

B. Membangun Kultur Keislaman Masyarakat Jawa

Kiai Sholeh Darat bisa dibilang termasuk ulama yang turut membangun kultur keagamaan masyarakat Jawa, terutama masyarakat Jawa pesisiran. Ciri khas kultur relijiusitas Kiai Sholeh Darat yang ditanamkan di masyarakat adalah memadukan syariat dan tasawuf atau tasawuf yang bertumpu pada syariat. Corak keagamaan seperti ini sangat kental di dalam kehidupan masyarakat Jawa, terutama di kalangan santri salaf Nusantara. Hal ini bisa dilihat dari kehidupan masyarakat Jawa, terutama Jawa pesisiran. Selain mereka mengamalkan secara tekun ajaran-ajaran syariat Islam, nilai-nilai tasawuf juga mewarnai kehidupan mereka. Berbagai

jenis tarekat, yang merupakan salah satu fenomena kehidupan tasawuf, banyak diikuti oleh masyarakat Jawa di pesisir utara Jawa. Salah satu yang paling populer adalah tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah.

Di wilayah Jawa bagian utara, tepatnya di kampung Mranggen, Demak, muncul seorang guru besar atau mursyid tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN) yang bernama KH. Muslih Abdurrahman.[309] Keberadaan Kiai Muslih sebagai salah seorang mursyid TQN, yang sekaligus turut aktif mengembangkan dan membesarkan Jam'iyah Ahlit Thariqah Al-Muktabarah An-Nahdliyah (Jatman)[310] hingga akhir hayat pada tahun 1981, menjadikan salah seorang santrinya menyebut Kiai Muslih sebagai *Abul Masyayikh* dan *Syaikhul Mursyidin*.[311]

Bukan hanya itu, Kiai Muslih dalam sejarahnya juga berjasa dalam mengusir penjajah Belanda dan Jepang, baik sebagai anggota laskar Hizbullah yang berlatih kemiliteran bersama Syeikh KH Abdulloh Abbas Buntet Cirebon dalam satu regu di Bekasi Jawa Barat, maupun saat ia bergabung dengan komando pasukan Sabilillah yang beranggotakan para kiai/ulama di wilayah Demak selatan atau front Semarang wilayah Tenggara.[312]

---

[309] Kiai Muslih dilahirkan di Suburan Mranggen Demak, pada tahun 1908, dari pasangan Syekh KH Muslih bin Syeikh KH Abdurrohman dan Hj. Shofiyyah. Dari jalur ayah, silsilah kiai Muslih sampai kepada Syeikh Al-Jali atau Syeikh Al-Khowaji yang berasal dari Baghdad keturunan Sayyidina Abbas r.a, paman Nabi Muhammad saw. Sedangkan ibunya masih keturunan dari Sunan Ampel. Sejak kecil Muslih sudah gemar ngaji. Tercatat, ia pernah berguru mulai dari ayahnya, Syekh KHAbdurrahman bin Qosidil Haq, hingga kepada para Masyayikh yang ada di Haromain, diantaranya Syeikh Yasin Al-Fadani Al- Makky. Kiai Muslih juga pernah menimba ilmu kepada Syeikh KH Ibrohim Yahya (Mranggen); KH Zuber, Syeikh Imam, Syeikh Imam, dan KH Maksum (Rembang); dan Syeikh Abdul Latif Al- Bantani. Selain itu, Kiai Muslih juga pernah belajar di Pesantren Termas Pacitan. Dari hasil pendidikannya tersebut Kiai Muslih mendapatkan banyak ilmu seperti ilmu kalam Bahasa Arab, tauhid, fiqh, tafsir, hadist, Ilmu Tasawwuf dan berbagai ilmu lainnya.Lihat https://www.nu.or.id (11/7/2013)

[310] Jam'iyyah Ahlith Thariqah Al-Mu'tabarah An-Nahdliyyah adalah organisasi yang anggotanya terdiri dari orang-orang yang mengamalkan thariqah.Jam'iyyah Ahlith Thariqah Al Mu'tabarah An Nahdliyyah. Secara organisatoris, organisasi JATMAN ini berada di bawah organisasi Nahdlatul Ulama (NU), karenanya di belakanganya ada kata, "An-Nahdliyyah". Ini merupakan organisasi keagamaan sebagai wadah pengamal ajaran Thariqah Al Mu'tabarah, yang merupakan salah satu pilar dari ajaran Islam Ala Ahlussunah Wal Jama'ah yang telah dirintis dan dikembangkan oleh para salafus shalihin, yang bersumber dari Rasulullah Shallallahu Alaihi Wasallam, Malaikat Jibril Alaihi Salam atas petunjuk Allah Subhanahu wa Ta'ala dengan sanad yang muttasil.
Jam'iyyah Ahlith Thariqah Al Mu'tabarah An Nahdliyyah merupakan suatu sarana bagi para Mursyidin / Khalifah, untuk lebih mengefektifkan pembinaan terhadap para murid yang telah berbaiat sekaligus sebagai forum untuk menjalin ukhuwah antar sesama penganut ajaran Thariqah dalam rangka meningkatkan kualitas keimanan, ketakwaan dan keihlasan didalam amaliyah ubudiyyah serta meningkatkan rabithah terhadap guru Mursyid / Khalifah. Thariqah ialah metode khusus yang dipakai oleh salik (para penempuh jalan) menuju Allah SWT melalui tahapan-tahapan/maqamat. Jam'iyyah Ahlith Thariqah Al-Mu'tabarah An-Nahdliyyah didirikan di Tegalrejo Magelang 16 Rabi'ul Awal 1377 H / 10 Oktober 1957. Lihat https://jatman.or.id (4/9/2020)

[311] https://www.nu.or.id (11/7/2013)

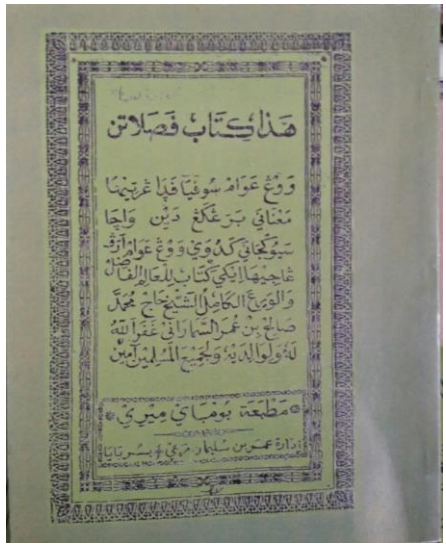
[312] *Ibid*

Hingga sekarang praktik-praktik tarekat yang didasarkan pada syariat Islam masih terus berjalan di kalangan masyarakat Jawa. Sistem keagamaan yang seperti ini, yakni menggabungkan antara syariat dan tasawuf, turut mendasari masyarakat Jawa yang mempunyai atau mempertahankan tradisi-tradisi sosial-keagamaan, seperti maulid Nabi Saw., berjanjenan, pembacaan selawat burdah dan sebagainya. Tradisi-tradisi ini sesungguhnya sudah berjalan jauh sebelum Kiai Sholeh Darat lahir. Akan tetapi, dalam hal ini Kiai Sholeh Darat turut memperkuat dan mempertahankan tradisi itu dengan menunjukkan dasar-dasar keagamaannya melalui sejumlah karyanya.

Kiai Sholeh Darat dengan demikian bisa dikatakan sebagai penyambung risalah Islam di masyarakat Jawa, bahkan Nusantara. Melalui kirpahnya dalam mendidik para santri dan mengarang banyak kitab yang ditujukan kepada masyarakat umum, nilai-nilai Islam bisa tersebar di Nusantara, terutama Jawa. Usahanya ini kemudian membuat masyarakat Jawa bisa mengenal Islam secara lebih mendalam. Kitab-kitab Kiai Sholeh Darat yang rata-rata bertutur tentang pentingnya memadukan syariat dan tasawuf banyak dicetak dan dibaca oleh masyarakat luas. Para kiai kampung dan imam-imam masjid atau musala banyak menjadikan kitab-kitab Kiai Sholeh Darat sebagai bahan untuk berdakwah di masyarakat.

Kitabnya yang berjudul *Fasholatan* sangat populer di kalangan masyarakat. Kitab ini mengajarkan secara mudah dan populer tentang tata cara salat. Di dalam kitab ini dijelaskan bagaimana praktik salat dari awal sampai akhir, bacaan apa saja yang dibaca dalam salat baik yang wajib maupun yang sunnah. Dalam kitab ini Kiai Sholeh Darat juga menjelaskan sejumlah surat dalam al-Qur'an yang sunnah di dalam salat tertentu. Misalnya untuk salat Jum'at atau salat Isya' pada malam Jum'at, disunnahkan membaca Surat al-A'la (*Sabbihis ma Robbikal A'la*).[313]

[313] As-Samarani, *Hadaza Kitab Fasholatan,* (Mathba'ah Bombay Miri, tth), hlm.6


هذا كتاب فصلاتن

ووڠ عوام سوفيا فدا ڠرتيها
معناني برڠكڠ دين واچا
سبوكجاني كدوي ووڠ عوام آرڤ
ڠاجيها ايكي كتاب للعالم الفاضل
والورع الكامل الشيخ حاج محمد
صالح بن عمر السمارانى غفر الله
له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين

مطبعة بومباي ميري

ادارة عمر بن سليمان مرعي بسوبايا

Kitab *Fasholatan* karangan Kiai Sholeh Darat.

Kitab-kitab Kiai Sholeh Darat yang berbahasa Jawa sangat mempengaruhi pola pikir dan corak keagamaan masyarakat Jawa. Sebab, kitab-kitab tersebut, meski sebagian besar telah hilang, namun ada sejumlah dan beberapa yang masih bisa diselamatkan dan dicetak ulang lalu beredar di masyarakat luas. Karenanya wajar jika alam pemikiran keagamaan masyarakat Jawa, terutama masyarakat Jawa pesisiran, sedikit banyak terbentuk oleh kitab-kitab yang ia karang dan dakwah yang secara langsung pernah dilakukan semasa hidup.

Selain itu, Kiai Sholeh Darat dikatakan turut membentuk kultur keagamaan masyarakat Jawa karena ia telah melahirkan banyak ulama di berbagai daerah yang ada di Jawa. Yang paling terkenal mislanya KH. Hasyim Asy'ari (pendiri NU), KH. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah), KH. Munawwir, Yogyakarta (pendiri Pondok pesnatren Krapyak, Yogyakarta), KH. Mahfud Tremas, KH.Umar Solo, KH. Dahlan Tremas, KH.Abdul Hamid Kendal, KH. Sahal, Kauman, Semarang, KH. Siroj, Rembang, KH. Mudzakir Demak dan sebagainya.

Para kiai dan ulama hasil didikan Kiai Sholeh Darat juga mempunyai banyak santri dan berdakwah di masyarakat luas. Ilmu agama yang didapatkan dari Kiai Sholeh Darat itu kemudian mereka ajarkan kepada para santri dan masyarakat masing-masing, sehingga menjadikan pola pemahaman dan pendidikan keagamaan Kiai Sholeh Darat menyebar ke masyarakat melalui para santrinya yang menjadi ulama besar tersebut. Maka, bisa dipahami kemudian bahwa pola pemikiran dan keagamaan Kiai Sholeh Darat yang tersebar ke masyarakat, selain melalui kitab-kitab yang dikarangnya, juga melalui para santrinya yang menjadi kiai dan tokoh masyarakat. Tak heran kemudian jika pola keagamaan yang diajarkan Kiai Sholeh Darat, terutama yang berkaitan dengan perpaduan antara syariat dan tasawuf, mempengaruhi kultur keagamaan masyarakat Jawa.

Kiai Sholeh Darat bahkan dikatakan sebagai gurunya para ulama Nusantara sehingga ajaran Islam banyak diteruskan para murid, para muridnya murid, para muridnya muridnya murid lagi dan seterusnya hingga sekarang dan di masa mendatang. Misalnya KH. Hasyim Asy'ari yang santrinya berasal dari berbagai daerah di Indonesia, tentu sanad keilmuan santri-santri Kiai Hasyim tersebut akan sampai pada Kiai Sholeh Darat, karena Kiai Hasyim adalah santrinya Kiai Sholeh Darat. Jadi kalau diurutkan misalnya Kiai Sholeh Darat mengajarkan ilmunya ke Kiai Hasyim, lalu Kiai Hasyim mengajarkan ilmunya ke santrinya bernama A, santri A mengajarkan ilmunya ke santrinya yang bernama B, santri B mengajarkan ilmunya kepada santrinya yang bernama C, dan seterusnya, sehingga seluruh santri Kiai Hasyim di seluruh Indonesia, jika ditarik ke atas, maka sanad keilmuannya akan sampai pada Kiai Sholeh Darat.

Itu baru dari Kiai Hasyim, belum dari kiai-kiai lainnya yang juga pernah nyantri kepada Kiai Sholeh Darat. Jadi tak heran jika Kiai Sholeh Darat disebut sebagai gurunya para ulama Nusantara, karena para santrinya yang menjadi ulama besar memiliki banyak santri yang berasal dari berbagai daerah di Nusantara. Kiai Hasyim, Kiai Mahfud Tremas, Kiai Dahlan, Kiai Umar, Kiai Munawwir dan sebagainya, santri-santrinya bukan hanya dari Jawa, tetapi berasal dari berbagai penjuru Nusantara. Selain itu, kitab-kitab karya Kiai Sholeh Darat sampai sekarang juga terus dicetak, disebarkan, dibaca dan diajarkan ke masyarakat sehingga desiminasi ajaran Islam yang diajarkan Kiai Sholeh Darat semakin luas, khususnya di Jawa. Bahkan kitab-kitab Kiai Sholeh Darat banyak dicetak di luar negeri seperti Singapura, Bombay dan Mesir.

Jika dilihat dari penyebaran dan hubungan sanad keilmuan para santrinya, bisa dikatakan bahwa pemikiran Kiai Sholeh Darat sesungguhnya bukan hanya berpengaruh di Jawa tetapi juga di seluruh Nusantara, bahkan tidak menutup kemungkinan di negara-negara yang ada di luar Indonesia. Kalau misalnya di negara-negara yang ada di luar Indonesia, pemikiran dan pola keagamaan Kiai Sholeh Darat tidak berpengaruh kuat seperti di Indonesia, paling tidak pemikiran dan pola keagamaannya dikenal oleh masyarakat setempat yang berada di negeri-negeri itu, karena terbukti bahwa kitab-kitabnya juga dicetak dan dijual belikan di negeri-negeri tersebut.

Dalam mauidhoh hasanah di acara Pengajian Haul ke-116 Kiai Sholeh Darat di halaman masjid Darat Semarang, Jum'at (15/7/2016) KH Khafid Romli asal Boja Kendal, Jawa Tengah mengajak hadirin untuk melanjutkan kiprah dan jasa besar keilmuan Kiai Sholeh Darat dengan banyak belajar agama dan mengaji kitab-kitab karya sang waliyullah yang pernah jadi mufti di Mekah itu. Kiai Sholeh Darat, menurut Kiai Khafid Romli, adalah penyambung risalah Islam. Berkat Kiai Sholeh Darat lah masyarakat Jawa mengenal Nabi Muhammad dan ajaran Islam melalui kiai-kiai yang pernah menjadi santrinya dan melalui kitab-kitab karyanya.

Andaikan Kiai Sholeh Darat tidak kembali ke Jawa, lanjut kiai Khafid Romli, orang Jawa (Nusantara) bisa jadi secara umum tidak mengerti makna Al-Qur'an maupun apa saja yang menjadi isi syariat Islam. Sebab Kiai Sholeh Darat, kata kiai Khafid Romli adalah penulis pertama Tafsir Al Qur'an yang berbahasa Jawa. Sebelum Kiai Sholeh Darat nampak belum ada ulama di Jawa yang menulis tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa, juga mungkin untuk jenis-jenis kitab lainnya. Sehingga orang Jawa yang tidak mengerti arti ayat Al Qur'an pun akhirnya bisa mengetahui isi kandungan kitab suci umat Islam tersebut.

Sebelum Kiai Sholeh Darat mengarang tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa itu, mayoritas orang Islam Jawa hanya bisa membaca al-Qur'an tanpa tahu artinya. Dan kalaupun ada yang mengerti isinya, itu hanya kalangan terbatas yang menguasai bahasa Arab dan perangkat ilmu lainnya seperti para santri dan kiai. Orang yang tidak pernah secara intensif mengaji ilmu nahwu atau ilmu tafsir di pesantren, tentu akan sulit memahami kandungan al-Qur'an. Namun berkat usaha Kiai Sholeh Darat dalam menafsirkan al-Qur'an berbahasa Jawa, maka orang-orang yang tidak pernah belajar di pesantren pun bisa mengetahui makna al-Qur'an.

C. Membangun Moderasi Keagamaan

Apa yang diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat dengan paham keagamaannya sesungguhnya merupakan upaya untuk membangun moderasi keagamaan. Barangkali sumbangsih terbesar Kiai Sholeh Darat terhadap kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia adalah ajaran dan pemikirannya untuk merekonsiliasikan syariat dan tasawuf, karena perpaduan dua entitas ini telah melahirkan sikap dan pemikrian moderat dalam kehidupan keagamaan. Semangat memadukan syariat dan tasawuf yang disuarakan oleh Kiai Sholeh Darat di hampir seluruh karyanya, sebenarnya turut berkontribusi pada terbentuknya sikap *tawasuth* bagi pola keagamaan masyarakat Islam di Indonesia, khususnya di Jawa.

Meski demikian harus dikatakan bahwa Kiai Sholeh Darat bukan satu-satunya ulama yang melakukan perpaduan itu, termasuk di Indonesia. Pada era Walisanga, semangat mempertemukan syariat dan tasawuf ini juga sudah terjadi. Akan tetapi, Kiai Sholeh Darat mewacanakan perpaduan syariat dan tasawuf lewat sejumlah karyanya bukan hanya untuk kelas elit keagamaan, melainkan untuk seluruh elemen masyarakat, termasuk orang awam. Kitab-kitabnya, yang berisi kombinasi syariat dan tasawuf, secara tegas diperuntukkan bagi masyarakat umum.

Spirit Kiai Sholeh Darat untuk mempertemukan dan memadukan syariat dan tasawuf seperti yang terpancar dalam karya-karyanya merupakan bagian dari usahanya untuk menghindarkan umat Islam dari ekstremisme: baik ekstremisme syariat maupun esktremise tasawuf; esktremisme tekstualitas maupun ekstremisme spiritualitas. Ekstremisme syariat atau fikih cenderung mengabaikan pengalaman batin seseorang sehingga agama menjadi kering, lalu ekstremisme tasawuf atau

spiritualitas cenderung menolak syariat sehingga membuat seseorang mudah terjebak pada absurditas dan kesesatan spiritual.

Ekstremisme kedua kelompok tersebut dalam sejarahnya terjadi dalam masyarakat Muslim termasuk di Jawa. Dua kutub esktrem itu tak jarang melahirkan konflik dan pertentangan keras antarkelompok umat Islam. Memang belum ditemukan data bahwa di masa Kiai Sholeh Darat telah terjadi konflik antara dua kutub ekstrem, dan Kiai Sholeh Darat berperan sebagai mediatornya. Akan tetapi jika dilihat jauh ke belakang dalam sejarah masyarakat Islam di Jawa, konflik antara dua kelompok ekstrem itu pernah terjadi, antara kaum kebatinan/spiritualis yang direpresentasikan oleh kelompok Kejawen versus kelompok Syari'ah yang direpresentasikan kelompok Islam yang tekstual-formalis.[314]

Salah satu contohnya adalah tragedi Syekh Siti Jenar dengan paham *Manunggaling Kawula Gusti* atau *Wahdatul Wujud*, yang menegaskan bahwa kewajiban syariat seperti salat dan puasa tidak lagi diperlukan jika seorang hamba mencapai puncak penyatuan *kawula-Gusti.*[315] Penyatuan *kawula-Gusti* itu, bagi Syekh Siti Jenar dan para pengikutnya yang menolak syariat, merupakan inti dari syariat itu sendiri yang membebaskan manusia atau hamba dari berbagai hukum, termasuk hukum-hukum syariat (fikih), sehingga jika seorang hamba sudah bisa *manunggal* dengan Tuhannya tapi dia masih melakukan hukum syariat maka itu sama saja dengan menjalankan kepalsuan belaka.[316]

Apa yang dilakukan oleh Syekh Siti Jenar dan para pengikutnya, yang kemungkinan besar turut mengilhami kelompok kebatinan di Jawa atau Kejawen itu, merupakan salah satu contoh bentuk ekstremisme spiritualitas. Ekstrimitas spiritual yang diusung oleh Syekh Siti Jenar ini kemudian direspon oleh kelompok Walisanga. Di mata Walisanga, Syekh Siti Jenar telah melakukan penyelewengan agama Islam.[317] Akhirnya oleh Walisanga, Syekh Siti Jenar atau Syekh Lemah Abang itu dikenai hukuman mati,[318] atau ada yang mengatakan dikenai hukuman bakar.[319]

Konflik antara Syekh Siti Jenar dan Walisanga secara umum dipandang sebagai representasi pertentangan antara kelompok syariat dan kelompok tasawuf. Meski juga harus diakui bahwa Walisanga sendiri sesungguhnya juga pengamal tasawuf, hanya saja tasawuf Walisanga lebih didasarkan pada syariat. Mereka sesungguhnya lebih memadukan syariat dan tasawuf. Banyak catatan sejarah bahwa Walisanga, selain ulama ahli syariat, juga para tokoh sufi. Perspektif tasawuf atau pandangan-pandangan sufistik juga digunakan Walisanga untuk

---

[314] Mustaqim, *Tafsir Jawa*……hlm.35
[315] Mulkhan, *Syekh Siti Jenar,*……hlm.52
[316] *Ibid*
[317] Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Cet.IX, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm.260
[318] Mustaqim, *Tafsir Jawa,*.....hlm.35
[319] Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa,*……hlm.260

menafsirkan teks-teks Jawa klasik dari peninggalan kerajaan-kerajaan terdahulu, dari Mataram Kuno hingga Majapahit.[320]

Hanya saja berbeda dengan Syekhh Siti Jenar, Walisanga juga berpegang teguh pada syariat; di samping menyampaikan materi-materi keislaman kepada masyarakat berdasarkkan pada beragam medium teks. Melalui berbagai teks itu, mereka juga mendidik masyarakat untuk mengembangkan kemampuan dalam menggunakan nalar sehatnya untuk menasfirkan teks, bahasa-bahasa kiasan dan simbolik, sehingga mereka tidak terikat hanya pada agama bentuk (formalitas syariat) demi bisa mengenal dan manunggal dengan Tuhan dengan baik dan benar (pencapaian tasawuf).[321] Dari penjelasan ini menunjukkan bahwa Walisanga mengajarkan tasawuf kepada masyarakat dengan berangkat atau bertumpu pada syariat.

Sehingga kurang tepat jika Walisanga disebut sebagai kelompok yang anti tasawuf. Walisanga, seperti kata Muljana, membenarkan apa yang diyakini oleh Syekh Siti Jenar yakni *Wahdatul Wujud* atau *Manunggaling Kawula-Gusti.* Akan tetapi dalam pandangan Walisanga yang berpegang pada syariat, ajaran seperti itu tidak seharusnya diumbar untuk masyarakat awam, melainkan hanya diperuntukan secara khusus pada mereka yang ilmunya sudah mumpuni.[322] Barangkali bagi Walisanga, membeberkan "ilmu-ilmu khusus" sepertti *Wahdatul Wujud* kepada masyarakat umum atau awam yang ilmunya masih sangat dasar dipandang berbahaya karena rawan dengan kesalahpahaman dan penyimpangan bahkan kesesatan.

Maka, kesalahan Syekh Siti Jenar di mata Walisanga itu bukan karena ajaran *Wahdatul Wujud*-nya, melainkan lebih pada pembeberannya atau pengajaran ilmu tersebut kepada masyarakat awam; Syekh Siti Jenar dianggap telah berlaku gegabah karena membocorkan atau membuka sesuatu yang seharusnya dirahasiakan untuk khalayak umum atau orang awam..[323]Andaikan Syekh Siti Jenar membeberkan ilmu *Wahdatul Wujud* tersebut kepada orang-orang tertentu yang ilmu syariat dan keimanannya sudah cukup kokoh, bukan kepada masyarakat awam yang ilmu dan keimanannya masih rapuh, maka bisa jadi ia tidak dikenai hukuman mati.

Meski demikian, wacana yang muncul ke permukaan adalah pertentangan yang terjadi antara Walisanga versus Syekh Siti Jenar adalah potret pertentangan antara kelompok syariat versus kelompok tasawuf. Padahal jika ditelisik lebih dalam lagi, sesungguhnya Walisanga juga mewakili kelompok syariat juga para ahli sufi. Barangkali karena Walisanga masih menetapkan syariat dalam laku

[320] Maula, *Islam Berkebudayaan,……*hlm.29.
[321] *Ibid,* hlm.33-34
[322] Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa*,……..hlm.260
[323] *Ibid*

tasawufnya, sementara Syekh Siti Jenar telah menolak sama sekali syariat demi tasawuf, sehingga muncul wacana yang cenderung simplisit tersebut.

Sulit dipercaya bahwa Kiai Sholeh Darat tidak membaca atau tidak mengetahui konflik Walisanga dengan Syekh Siti Jenar tersebut. Sebagai ulama besar di Jawa yang menekuni tasawuf dan syariat, Kiai Sholeh Darat bisa dipastikan mengetahui atau minimal mendengar konflik di masa Kasultanan Demak tersebut. Konflik antara dua kelompok di Jawa itu, tidak menutup kemungkinan yang turut mendorong Kiai Sholeh Darat untuk mengajarkan Islam dengan memadukan syariat dan tasawuf. Ajaran Kiai Sholeh Darat tentang Islam yang memadukan atau kerekonsiliasikan antara tasawuf dengan syariat itu dengan jelas dinyatakan: *"Utawi Ilmu Syariat belaka tanpa hakikat iku suwung kothong. Utawi ilmun hakekat belaka tanpa syariat iku batal lan maghdlub"*[324] (Artinya: "Adapun ilmu syariat saja tanpa ilmu hakikat [tasawuf] itu kosong mlompong alias tidak ada isinya. Sementara ilmu hakikat [tasawuf] saja tanbpa syariat itu tertolak dan tercela").

Dengan perpaduan dua kutub itu, yakni kutub syariat daa kutub tasawuf, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya telah membangun pola keislaman yang moderat (tawasstuh) atau seimbang. Perpaduan antara syariat dan tasawuf bisa mencegah sesorang dari berpikir dan bertindak ekstrem, baik esktrem dzahir atau over tekstualis maupun ekstrem batin atau over spiritualis. Moderatisme atau keseimbangan dalam beragama bisa ditempuh dengan cara mempertemukan dan memadukan dua kutub ini. Jika kedua kutub ini dipertemukan maka paham keagamaan yang terbentuk adalah paham keagamaan yang moderat, inklusif dan akomodatif. Sebaliknya jika kedua kutub itu diceraikan atau dipisahkan, maka yang terjadi adalah munculnya paham-paham keagamaan yang ekstrem, radikal dan keras. Dua ekstremitas ini bagi Kiai Sholeh Darat sama-sama merusak dalam kehidupan keagamaan.

Dengan demikian melalui upaya menanamkan bentuk moderatisme dan inklusifisme dalam beragama tersebut, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya termasuk ulama yang turut menyemai dan memperjuangkan gerakan dan pemikiran *Islam Wasathiyah* (Islam moderat) di Nusantara. Islam Wasathiyah ini oleh sebagian besar umat Islam disebut sebagai Islam yang ideal menurut al-Qur'an, karena karakter dasar Islam sesungguhnya adalah moderat dalam beragama, yakni menjaga sikap yang tengah-tengah, tidak berlebih, tidak ekstrem kanan atau ekstrem kiri; tidak radikal juga tidak liberal, dan tidak berlebih-lebihan, sehingga cenderung menimbulkkan madharat atau dampak negatif, dalam mengaplikasikan ajaran-ajaran Islam.[325] Al-Qur'an sendiri (dalam Surat al-Baqarah [2]:143) secara jelas dan tegas menyatakan bahwa umat Islam adalah *ummatan wasthan* yakni

[324] As-Samarani, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh,*……hlm.14
[325] Mustaqim, *Tafsir Jawa*…..hlm.70

umat yang memiliki sikap moderat, umat terbaik, sehingga ajarannya akan menjadi teladan banyak orang dan kelompok.[326]

D. Menanamkan Semangat Kebangsaan

Kiai Sholeh Darat adalah seorang ulama yang lahir dari keluarga santri sekaligus pejuang. Ayahnya, Kiai Umar, merupakan seorang ulama sekaligus pejuang yang turut andil sebagai pasukan Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa. Karenanya di dalam diri Kiai Sholeh Darat, selain mengalir darah ulama juga mengalir darah pejuang. Tidak heran kalau setelah tiba di tanah air, Kiai Sholeh Darat langsung berjuang di masyarakat. Perjuangan kiai Sholeh Darat setelah kembali ke Jawa pada dasarnya bukan semata-mata untuk menyebarkan agama Islam, melainkan juga untuk menanamkan 'semangat kebangsaan' di tengah kuatnya rezim penjajahan kala itu. Dalam rangka menegakkan agama dan membela bangsanya inilah Kiai Sholeh Darat turut serta melawan kolonialisme.

Hanya saja tidak seperti ayahnya yang terjun langsung ke medan perang, Kiai Sholeh Darat melawan penjajah melalui gerakan pendidikan dan kultural. Kenapa ia memilih jalur pendidikan dan budaya, dan bukannya jalur politik yang konfrontatif untuk melawan penjajah? Sebab ketika Kiai Sholeh Darat kembali ke tanah air pada akhir abad19, rezim kekuasaan kaum penjajah sudah sedemikian kuatnya, sehingga sulit untuk menggerakkan massa melakukan perlawanan fisik. Jika dilihat dari sisi sejarah, paska kekalahan Perang Jawa pada 1830, perlawana-perlawanan yang sifanya massif di kalangan rakyat Indonesia tidak terjadi lagi. Baru muncul kembali perlawanan secara massal terhadap penjajahan pada abad berikutnya yakni abad 20 dan puncaknya pada 1945 yang mengantarkan Indonesia merdeka. Di akhir abad 19 paska berakhirnya Perang Jawa, rakyat Indonesia tidak menunjukkan perlawanan secara frontal dan massif.

Bahkan seperti dikatakan Simuh, Perang Jawa yang dipimpin Pangeran Diponegoro pada 1825-1830 yang memayahkan kaum penjajah itu benar-benar menghabiskan sisa-sisa kekuatan dan keberanian kaum bangsawan Jawa, sehingga sehabis Perang Jawa kekuatan kekuasaan bangsawan-bangsawan Jawa (Mataram) bisa dikatakan telah benar-benar lumpuh.[327] Dalam situasi yang lumpuh, tidak adanya perlawanan fisik, kondisi masyarakat Jawa jelas semakin tertindas dan menderita. Penderitaan rakyat Indonesia semakin parah ketika rezim kolonial Belanda menerapkan sistem Kerja Paksa (*culturstelsel)* untuk mengembalikan kerugian besar mereka akibat Perang Jawa. Karenanya, sistem Kerja Paksa yang dimulai sejak 1830 itu sangat menguntungkan bagi Belanda dan menambah kesengsaraan dan penderitaan bagi rakyat Indonesia.[328]

---

[326] *Ibid*
[327] Simuh, *Sufisme Jawa:……*hlm.179
[328] *Ibid*

Selain itu, kraton-kraton Jawa baik yang ada di Surakarta dan Yogyarakarta juga telah kehilangan daulat politik dan ekonominya karena dominasi dan hegemoni kaum penjajah terhadap istana. Setelah kraton di Jawa pecah menjadi empat: Surakarta, Ngayogyakarta, Mangkunegara dan Pakualaman, maka lenyaplah sudah kedaulatan politik dan pemerintahan Kraton. Kraton-kraton itu semakin berada di abwah pengawasan dan kendali kaum kolonial.[329] Jadi paska terjaidnya Pernag Jawa, rakyat Indonesia terutama Jawa, benar-benar kehilangan kedaulatan politiknya; mereka sepenuhnya berada dalam cengkeraman penjajahan yang semakin hegemonik dan dominatif.

Dalam kondisi tak berdaya dan dilanda penderitaan berkepanjangan akibat penindasan kaum penjajah itu, pada saat yang sama sudah tidak ada lagi sisa kekuatan untuk melakukan perlawanan secara massal. Rakyat Jawa nampak mengalami keputusasaan dan frustasi. Di tengah kejamnya penjajah yang menindasnya, rakyat Jawa seolah kehilangan harapan akan kehidupan yang lebih baik di masa-masa mendatang. Untuk mengembalikan harapan dan menghilangkan keputusasaan masyarakat Jawa itu lahirlah bayangan sosok imajiner di kalangan rakyat Jawa berupa Ratu Adil atau Sang Mesiah yang mampu membawa dan membebaskan mereka dari kungkungan penjajahan. Ratu Adil inilah yang digambarkan orang Jawa sebagai pembebas dan penegak keadilan yang diharapkan segera muncul untuk membebaskan nasib mereka dari kekejaman dan kelaliman kaum penjajah.

Untuk mengatasi rasa putus asa masyarakat di akhir abad 19 itu, muncullah karya-karya sastra yang ditulis guna menghidupkan kembali harapan dan cita-cita masyarakat akan datangnya Sang Mesiah yang membebaskan. Di antara pujangga yang menulis karya-karya sastra yang bertujuan untuk membangkitkan kembali harapan dan cita-cita masyarakat yang sedang jatuh tersebut adalah Ranggawarsita, di antaranya dengan karyanya yang berjudul *Jayabaya* dan *Jaka Lodhang.*[330] Kraton, yang telah kehilangan daulat politik dan pemerintahannya juga mulai beralih untuk mengangkat kehidupan rohani dan kebudayaan demi menjaga marwah dan martabat mereka sebagai pusat kebudayaan Jawa.[331] Maka karya-karya sastra di masa itu, seperti yang ditulis oleh Ranggawarsita, selain berisi nilai-nilai kerohanian dan mistisisme (tasawuf), juga berisi tentang ramalan-ramalan akan kehidupan masa depan yang lebih baik, yang semuanya ini diproyeksikan untuk menjadi pelipur lara dan menghidupkan kembali semangat hidup rakyat Jawa di tengah keputusasaan dan penderitaan akut akibat penjajahan.[332]

Kondisi Jawa yang telah kehilangan semangat hidupnya seperti itulah, Kiai Sholeh Darat kembali ke tanah air dari pengembaraannya yang lama di Mekkah.

[329] *Ibid*, hlm.181
[330] *Ibid*, hlm.180
[331] *Ibid*, hlm.181
[332] *Ibid*, hlm.180

Karena menghadapi kenyataan yang demikian itu, Kiai Sholeh Darat tidak melawan penjajah dengan senjata melainkan dengan pena. Melalui tulisan-tulisannya, Kiai Sholeh Darat mendidik para santri dan mencerdaskan masyarakat luas dengan nilai-nilai agama demi melanjutkan perjuangan di masa-masa yang akan datang. Lahirnya karya-karya Kiai Sholeh Darat di akhir abad 19 itu, dengan demikian, juga dilatarbelakangi oleh mental dan semangat masyarakat yang kalis akibat kejamnya penjajahan tersebut. Dengan mengajarkan tasawuf, Kiai Sholeh Darat berusaha menjaga hati dan nalar masyarakat agar tetap bisa berpikir jernih, tenang dan bersih dari kotoran-kotoran rohani yang merusak jiwa yang salah satunya adalah rasa putus asa.

Dengan tasawuf, Kiai Sholeh Darat mengajarkan pentingnya menjaga sikap *roja'* atau pengharapan akan rahmat Allah di tengah situasi yang kelam dan menyengsarakan akibat penjajahan. Dari sinilah Kiai Sholeh Darat menyerukan masyarakat agar tidak mengandalkan dirinya atau ikhtiyarnya sendiri melainkan juga harus bersandar kepada Allah sepenuhnya demi terus menghidupkan sifat *roja'* di dalam dirinya, sebab bagi Kiai Sholeh Darat, orang yang cenderung sepenuhnya bersandar pada ikhtiyarnya sendiri, maka ia akan kehilangan *roja'* atau harapan akan rahmat Allah ketika dirinya terjatuh ke dalam jurang kekelaman dan penderitaan.[333]

Jika manusia hanya bersandar pada dirinya sendiri di tengah situasi yang kelam dan menyengsarakan itu, sehingga dirinya kehilangan sifat *roja',* maka yang terjadi adalah rasa putus asa dan putus harapan. Dalam wacana tasawufnya tentang perlunya menghidupkan sifat *roja',* Kiai Sholeh Darat memberikan contoh orang yang jatuh ke dalam lumpur maksiat. Bahwa orang yang terjerumus ke dalam jurang maksiat, jika dirinya tidak mempunyai sifat *roja',* maka ia akan putus asa dan putus harapan karena dirinya sudah menduga keras bahwa dosa-dosanya tidak mungkin diampuni oleh Allah. Padahal kata Kiai Sholeh Darat, ketika manusia terjatuh ke jurang kemaksiatan, sesungguhnya orang itu justru butuh sifat *roja'* yakni mengemis rahmat, ampunan dan *fadhol* (keutamaan) Allah agar dirinya diampuni dan diangkat dari jurang kemaksiatan.[334]

Ajaran tasawuf Kiai Sholeh Darat yang demikian, jika dikaitkan dengan kondisi sosial saat itu, di mana banyak masyarakat Jawa yang putus asa dan putus harapan akibat terjerembab ke dalam kerasnya penjajahan, maka cukup tepat. Dari ajaran sufismenya tersebut, Kiai Sholeh Darat seolah menyerukan kepada masyarakat yang dilanda putus asa akibat penderitaan dan kekelaman yang mereka alami sebagai konsekuensi kuatnya penjajahan, dan bahwa rakyat Indonesia atau Jawa tidak perlu putus asa dalam menghadapi situasi yang pelik dan menyakitkan itu, tetapi justru harus menebalkan sikap *roja'*-nya kepada Allah yang diwujudkan

[333] As-Samarani, *Matan al-Hikam*……hlm.4
[334] *Ibid*

dengan cara mendekatkan diri kepada-Nya untuk mengemis rahmat dan pertolongan-Nya agar mereka bisa segera diangkat dari penderitaan tersebut. Dalam hal ini tasawuf dijadikan sebagai kekuatan dan ketahanan mental-spiritual dalam menghadapi kekejaman penjajahan yang benar-benar memilukan.

Selain itu, untuk menanamkan rasa semangat kebangsaan Kiai Sholeh Darat juga menyerukan agar manusia mencintai negara dan tradisi-budayanya, asalkan tradisi dan budaya itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Hal ini seperti yang ia ungkapkan:

> *Lan melua apa adate negara sekira-kira ora nulayani syari'at, lan wajib ing atase wong Islam hormat kelawan ngagungake retune lan adate kehormatane negara, kaya adate wong Arab hurmate kelawan aweh salam lan wong Turki kahurmatane ngangkat tangane.*[335]
>
> Artinya:
> Dan ikutilah apa yang menjadi tradisi negara asalkan tidak bertentangan dengan syariat, dan wajib bagi orang Islam hormat dengan cara memuliakan pemimpinnya dan tradisi yang menjadi kemuliaan sebuah negara, seperti tradisinya orang Arab yang memberikan hormat dengan cara memngucapkan salam dan orang Turki yang memberikan hormat dengan cara mengangkat tangan.

Dari pernyataan tersebut, Kiai Sholeh Darat mengajarkan perlunya mencintai dan menghormati tradisi budaya dari sebuah negara, sepanjang tidak melanggar syariat. Pernyataan Kiai Sholeh Darat ini, jika ditarik ke dalam konteks yang lebih luas, maka bisa diartikan sebagai bentuk ajaran tentang nasionalisme dan patriotisme, yakni ajaran tentang cinta tentang tanah air. Apalagi di akhir abad 19 itu, ketika rezim penjajahan semakin kuat mencengkeram, banyak kebijakan-kebijakan dan budaya-budaya asing yang dipaksakan oleh kaum penjajah. Kiai Sholeh Darat menyerukan agar menghormati adat atau tradisi dan budaya negara dan pemimpinnya, jika dimasukkan ke dalam konteks abad 19, sudah pasti yang dimaksud adalah tradisi, budaya dan pemimpin dari kaum pribumi.

Yang dimaksud dengan perlu menghormati pemimpin dan budaya sebuah negara ini tentunya adalah budaya dan pemimpin Indonesia bukan budaya dan pemimpin kaum penjajah. Sebab, pemimpin kaum penjajah dengan segala produk politik dan kebudayaannya itu jelas bertentangan dengan syariat. Karenanya, ketika Kiai Sholeh darat melontarkan pernyataan tersebut, arahnya bukan terhadap pemimpin dan budaya kaum penjajah yang di masa itu sedang berkuasa menindas rakyat Indonesia, melainkan lebih terhadap budaya dan pemimpin Indonesia,

[335] As-Samarani, *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah lil Awam*, (Semarang: Toha Putra, tth), hlm.35

meskipun secara formal negara-bangsa Indonesia saat itu belum muncul. Maka, bisa dikatakan bahwa pernyataan Kiai Sholeh Darat bagian dari pendidikan tentang cinta terhadap tanah air atau negara.

Pernyataan Kiai Sholeh Darat yang bisa dimaknai sebagai bentuk penanaman rasa cinta tanah air dan kebangsaan tersebut semakin jelas jika dikaitkan dengan pernyataan dan ajarannya yang melarang masyarakat Indonesia untuk meniru gaya hidup, penampilan dan pakaian kaum penjajah yang oleh Kiai Sholeh Darat disebut sebagai "orang kafir". Hal ini ia ungkapkan dalam kitabnya *Majmu'ah Syari'ah al-Kafiyah lil Awam:*

> *Lan dadi kufur maneh womg kang nganggo penganggone liyane ahli Islam,; penganggo kang wus tertentu maring liyane ahli Islam kabeh serta atine nekodake baguse ing panganggone serta demen atine maring iki penganggo. Lan haram ing atase wong Islam neyrupani penganggone wong liya agama Islam senadyan atine ora demen, ngendika setengahe ulama Muhaqqiqin, sapa wonge nganggo penganggone liyane ahli Islam kaya kelambi, jas, utawa topi, maka murtad, rusak Islame, senadyan atine ora demen.*[336]
>
> Artinya:
> Dan menjadi kufur lagi orang yang memakai pakaiannya orang yang tidak Islam; pakaian yang sudah tentu menjadi identitas orang non-Islam semua sembari hatinya meyakini bagusnya pakaian tersebut serta hatinya juga senang terhadap pakaian tersebut. Dan haram bagi orang Islam yang menyerupai pakaiannya non-Islam meskipun hatinya tidak suka, sebagian ulama Muhaqqiqin berkata, barang siapa memakai pakaiannya non-Islam seperti baju, jas atau topi, maka murtad, rusaklah Islamnya, meskipun hatinya tidak suka.

Pernyataan Kiai Sholeh Darat tersebut dilontarkan pada saat kaum penjajah sedang kuat-kuatnya mendominasi dan menindas rakyat Indonesia, terutama masyarakat Jawa. Karenanya jelas bahwa yang dimaksud dengan orang kafir atau non-Islam di sini adalah kaum penjajah. Kiai Sholeh Darat melontarkan pernyataan yang intinya tidak boleh meniru gaya hidup dan berpakaian orang kafir tersebut sangat mungkin ditujukan kepada kaum penjajah.

Jika demikian, maka kata "kafir" yang dimaksud kiai Sholeh Darat bukan semata-mata karena persoalan teologis, melainkan lebih pada aspek sosiologis-politis, yakni sekelompok orang asing yang telah menjajah dan menindas masyarakat Indonesia dan khususnya Jawa. Haram menyerupai penampilan dan gaya hidup "orang kafir" di masa itu, bisa diartikan haram menyerupai gaya hidup

[336] *Ibid,* hlm.24-25

dan penampilan kaum penjajah. Jika demikian, maka pernyataan dan ajaran Kiai Sholeh Darat tersebut merupakan bentuk perlawanan kultural terhadap kaum penjajah.

Di balik pernyataan tersebut terdapat semangat anti kolonialisme dan imperialisme. Begitu juga di balik pernyataan tersebut terdapat seruan tentang pentingnya mencintai budaya dan tradisi negeri sendiri yang berbeda dengan budaya kaum penjajah. Pernyataan Kiai Sholeh Darat di abad 19 yang mengandung semangat perlawanan terhadap kaum penjajah itu, pada abad berikutnya, abad 20, tepatnya pada 22 Oktober 1945 diterapkan oleh santrinya, KH. Hasytim Asy'ari (pendiri organisasi NU) dan para ulama lainnya, melalui gerakan Resolusi Jihad melawan penjajah.[337]

Contoh-contoh ajaran dan pemikirannya di atas, Kiai Sholeh Darat dalam wacana tasawufnya secara implisit sesungguhnya juga menanamkan rasa cinta tanah air dan perlunya melawan penjajahan. Peran Kiai Sholeh Darat dalam melawan penjajahan bagi bangsa Indonesia bahkan terlihat jelas dari santri-santrinya yang telah ia gembleng di pesantrennya. Para santri ini, yang rata-rata berguru kepadanya pada akhir abad 19, menjadi pejuang kemerdekaan dan pahlawan nasional pada abad 20, seperti KH. Hasyim Asy'ari, KH. Ahmad Dahlan dan sebagainya. Lalu para santri Kiai Sholeh Darat yang menjadi ulama plus pejuang ini juga melahirkan banyak ulama dan pejuang pada generasi berikutnya.

Misalnya, KH. Hasyim Asy'ari yang melahirkan tokoh-tokoh ulama dan pejuang nasional seperti KH. Wahab Chasbullah, KH. Wahid Hasyim, KH. Bisri Syansuri, KH. As'ad Syamsul Arifin, KH. Abbas Buntet Cirebon, KH. Masykur dan sebagainya. Para ulama dan kiai yang merupakan santri dari Kiai Hasyim Asy'ari ini merupakan para pejuang dan patriot karena mereka turut bertempur secara fisik melawan penjajahan, terutama dalam Resolusi Jihad pada 22 Oktober 1945. Para santri Kiai Sholeh Darat lainnya yang menjadi tokoh ulama dan pejuang juga mempunyai banyak santri dan pengikut yang kemudian juga muncul sebagai pejuang nasional. Dari sinilah terlihat bagaimana Kiai Sholeh Darat berhasil menanamkan semangat kebangsaan dan cinta tanah air kepada para santrinya, sehingga kelak para santrinya itu muncul sebagai pejuang kemerdekaan, sembari juga mencetak kader-kader ulama yang berjiwa patriotik.

Artinya, di masa ketika rakyat Indonesia sudah tidak mempunyai kekuatan apa-apa untuk melakukan pemberontakan fisik melawan penjajah, Kiai Sholeh Darat melakukan perlawanannya melalui pendidikan, dakwah dan tulisan. Cara perlawanan dengan tulisan ini di antaranya diungkapkan Kiai Sholeh Darat dengan tegas melalui kitab *Majmu'at al-Syariat al-Khafiyah li al-'Awam* seperti yang dikutip di atas.

---

[337] Said Aqil Siraj, "Kata Pengantar" dalam *Syarah al-Hikam: KH. Sholeh Darat, Maha Guru Para Ulama Nusantara 1820-1903,* (Terj.), Miftahul Ulum dan Agustin Mufarohah, (Depok:Penerbita Sahifa, 2016), hlm.xxii

Bahkan tulisan-tulisan Kiai Sholeh Darat di kitabnya itu juga menjadi inspirasi sekaligus sebagai rujukan bagi KH Hasyim Asy'ari untuk mengeluarkan resolusi jihad Nahdlatul Ulama (NU) agar mempertahankan tegaknya Negara Kesatuan Republik Indonesia dan membakar semangat perlawanan terhadap Sekutu dan NICA pada peristiwa pertempuran 10 Nopember 1945 di Surabaya.[338]

Bukan hanya itu, menurut Takmir Masjid Kyai Sholeh Darat, Khomsin, tentang larangan diterjemahkannya al-Qur'an yang berbahasa Arab tidak mematahkan semangat Kiai Sholeh Darat untuk tetap berdakwah dan mensyiarkan Islam kepada umat. Dengan strategi menggunakan Arab Pegon untuk menerjemahkan atau menafsirkan al-Qur'an, menjadikan bentuk perlawanan Kiai Sholeh Darat tidak akan bisa diketahui oleh Belanda. Isi tafsirnya ini juga yang menjadi inspirasi bagi kalangan masyarakat pribumi untuk melawan kesewenang-wenangan kaum kolonial.[339]

Selain itu, Pondok Pesantren milik Kiai Sholeh Darat yang berada di Kampung Mlayu Darat, tempat ia mendidik dan mengkader para santri, juga menjadi pusat gerakan intelektual dan perlawanan terhadap kaum penjajah. Di pesantren ini, kata M. Ichwan, dulu juga banyak berkumpul para pejuang kemerdekaan. Karenanya, pesantren Darat ini secara tidak langsung juga menjadi markas pergerakan para pejuang. Maka, wajar kalau Kiai Sholeh Darat dan keberadaan pesantrennya ini, kata Lukam Hakin Saktiawan, juga sering diawasi secara ketat oleh kaum penjajah.

Atas peran dan jasa besarnya terhadap masyarakat dan bangsa itulah, terutama dalam mencerdaskan masyarakat dan mengakder para ulama yang berjiwa pejuang, Kiai Sholeh Darat belakangan dipromosikan untuk diangkat sebagai pahlawan nasional. Seperti dalam laporan Taufik Budi (22/04/2016) bahwa pengusulan Kiai Soleh Darat sebagai pahlawan nasional mulai digaungkan sejak 2012. Hingga sekarang baik dari pihak keluarga maupun pihak pengikut ajaran-ajarannya terus melakukan berbagai langkah demi melengkapi persyaratan administratif dan formal yang diperlukan.

M. Ichwan, salah seortang aktivis KOPISODA (Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat), Semarang, juga mengungkapkan bahwa pengusulan Kiai Sholeh Darat menjadi pahlawan nasional terjadi sejak 2012, ketika sedang ada haul (peringatan hari wafat) sang kiai. Banyak tokoh ulama dan kiai, kata Ichwan, yang akhirnya bersepakat mengusulkan Kiai Sholeh Darat sebagai pahlawan nasional. Ichwan juga menerangkan, sejak saat itulah mulai digali kembali karya-karya Kiai Sholeh Darat baik dari kitab-kitab yang ditulis maupun referensi lain. Hingga saat ini telah terkumpul belasan karya Kiai Sholeh Darat dan sudah ada sejumlah karya hasil penelitian yang ditulis oleh berbagai pihak tentang sejarah Kiai Sholeh Darat.

---

[338] S Bowo Pribadi, *KH Sholeh Darat, Berjuang dengan Fatwa*, dalam https://republika.co.id (02 /04/ 2020)
[339] *Ibid*

Ichwan sendiri yang selama ini tekun mengikuti kajian-kajian kitab Kiai Sholeh Darat, khususnya yang diadakan oleh organisasi KOPISODA, mengakui bahwa kitab-kitab Kiai Sholeh Darat, baik secara tersurat maupun tersirat, banyak mengulas tentang nasionalisme termasuk cara bersikap ketika menghadapi penjajah Belanda. Hal itulah yang dalam pandangan Ichwan akhirnya menginspirasi murid-muridnya di antaranya KH Hasyim Asy'ari dan KH Ahmad Dahlan untuk ikut berjuang melawan penjajah.

E. Memperkuat Etika Sosial

Kiai Sholeh Darat mengajarkan tasawuf yang berlandaskan pada syariat, selain untuk membangun sikap keagamaan yang moderat, adalah untuk menanamkan etika sosial; membangun perilaku baik masyarakat. Kiai Sholeh Darat seolah hendak berkata bahwa percuma beragama kalau akhlah dan perilaku seseorang buruk. Untuk bisa berakhlak mulia, berkpribadian baik, maka salah satu kunci yang ditawarkan oleh Kiai Sholeh Darat adalah memahami tasawuf. Melalui tasawuf, seseorang diajarkan dan dididik untuk mensucikan hati dan memperbaiki perilaku, baik dalam konteks hubungannya dengan Allah maupun dengan sesama manusia.

Penjelasan Kiai Sholeh Darat tentang peneguhan akhlak mulia dan perilaku baik sebagai tujuan dari tasawuf ada di berbagai kitabnya. Di dalam sejumlah kitabnya, Kiai Sholeh Darat banyak berbicara tentang bersihnya hati, perlunya seorang hamba menjauhi maksiat, meneladani akhlak *mahmudah* dan menjauhi akhlak *madzmumah* dan sebagainya. Semua ini merupakan ajaran-ajaran tentang moral atau etika berdasarkan pada tasawuf. Penjelasan Kiai Sholeh Darat tentang hubungan tasawuf dan akhlak di antaranya ada pada *Kitab Minhajul Atqiya',* kitab gubahan dan terjemahan dari kitab syair karya Syekh Zainuddin al-Malibari, *Ma'rifatul Adzkiya.* Di dalam kitab ini, Kiai Sholeh Darat menegaskan bahwa pada dasarnya ilmu tasawuf adalah ilmu tentang akhlak atau adab. Hal ini ia jelaskan melalui salah satu syair Syekh Zainuddin al-Malibari yang membincangkan tasawuf dan adab (akhlak). Dalam hal ini ia menjelaskan :

> *Setuhune ilmu at-Tashawwuf kabeh iku maka nyekti ilmune adab kabeh. Lan sangking kitab Awarif karanganne Syaikh Syihabuddin as-Suhrawardi maka amriha sira ing ilmu adab lan gandolana sira ing ndalem iku kitab ing ndalem ilmune adab. Yakni artine, setuhune akeh-akehe rukune ilmu tasawwuf iku kabeh adab maka dadi den ibaratake ilmu tasawuf iku ilmu adab. Tegese akeh2he ilmune lan kelakuhane iku ilmu adab ma'a Alla wa Ma'a Rasulihi. Kerana keduwe saben2 waktu iku anduweni adab lan keduwe saben2 hal iku anduweni adab, lan keduwe saben2 maqom iku anduweni adab. Maka sapa wonge mulazamatul adab fil auqot maka temen tumeka*

pangkate rijalullah, lan sapa wonge buwang2 adab maka wong iku adoh lan mardud sangking Allah Swt.[340]

Artinya:
Sesungguhnya ilmu tasawuf, semuanya, itu pada hakikatnya adalah ilmu akhlak/etika[adab]. Dan dari kitab *Awarif* karangan Syekh Syhiabuddin as-Suhrawardi, maka ambillah ilmu akhlak dan berpeganglah kalian pada kitab itu dalam hal ilmu akhlak. Artinya, sesungguhnya sebagian besar rukunnya ilmu tasawuf itu semuanya akhlak, maka kemudian diibaratkan bahwa ilmu tasawuf itu ilmu akhlak. Artinya, kebanyakan ilmunya dan perilakunya itu ilmu adab yang berdasarkan pada Allah dan Rasul-Nya. Karena untuk setiap waktu mempunyai akhlak, dan untuk setiap hal itu mempunyai akhlak, dan untuk setiap maqom itu mempunyai adab. Maka, barang siapa yang senantiasa konsisten dengan akhlak pada setiap waktunya, maka ia benar-benar sampai tingkatannya pada Rijalullah [kekasih Allah], dan barang siapa menyia-nyiakan akhlak maka ia jauh dan tertolak dari Allah Swt.

Dari penjelasan tersebut Kiai Sholeh Darat mengajarkan tasawuf secara langsung maupun tidak langsung, sesungguhnya juga mengajarkan akhlak (adab) atau etika terhadap masyarakat. Dalam konteks tasawuf, akhlak atau etika ini erat kaitannya dengan langkah-langkah untuk menuju Tuhan. Orang yang berakhlak bagus, berperilaku baik dan beretika bijaksana, di sepanjang hidupnya, maka seperti dikatakan oleh Kiai Sholeh Darat, ia akan sampai pada derajat tinggi yakni menjadi kekasih Allah. Sebaliknya, orang yang jauh dari nilai-nilai etika, tidak mempunyai akhlak dan moral yang baik, maka ia akan semakin jauh dari cahaya dan petunjuk Allah.

Jika Kiai Sholeh Darat menghubungkan ajaran tasawufnya dengan akhlak atau etika, maka itu sangat relevan karena pada prinsipnya, tasawuf adalah ilmu yang mengajarkan orang tentang bagaimana membersihkan hati dan jiwa dari penyakit-penyakit rohani, seperti hasud, dengki, ujub, berbohong, suka menipu orang lain, suka dengan godaan dunia dan sebagainya. Ilmu tasawuf dalam konteks etis ini mengarahkan manusia kepada perilaku dan kepribadian yang baik dan mulia. Dalam ilmu tasawuf, seluruh perilaku manusia, baik atau buruk itu sepenuhnya dikendalikan oleh hati nurani dan akal sehatnya.

Jika hati seseorang baik, maka perilakunya juga akan baik, sebaliknya jika hatinya buruk penuh dengan penyakit rohani, maka seseorang akan berperilaku buruk. Dengan kata lain, perilaku merupakan pancaran dari kondisi hati. Baik buruknya perilaku merupakan cermin dari baik-buruknya hati seseorang. Karena itu alangkah kontradiktifnya jika ada seorang yang beragama, kemudian

[340] As-Samarani, *Minhajul Atqiya',*……hlm.106

mendalami tasawuf, tapi perilakunya buruk; masih suka bermaksiat dan berbuat jahat terhadap sesamanya. Jika demikian halnya, maka orang tersebut gagal menekuni ilmu tasawuf. Nilai-nilai moral yang ada dalam ilmu tasawuf tidak meresap ke dalam pikiran dan hati orang tersebut.

Atas dasar itu pula, dalam membangun akhlak masyarakat yang baik itu, Kiai Sholeh Darat juga menyerukan perlunya bersesuci bukan hanya pada tingkatan dzahir, melainkan juga pada tingkatan batin, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam kitab *Lathaif at-Thoharoh wa Asrar as-Sholat.* Sesuci secara batin pada hakikatnya adalah mensucikan hati dan jiwa (*tazkiyatun nafs).* Mensucikan hati dari perilaku buruk, menurut Kiai Sholeh Darat adalah *fardhu ain,* sehingga setiap orang Islam wajib melakukannya. Dengan tegas Kiai Sholeh Darat menyatakan, ”*Utawi nuceni Qalburrahni saking najise pekerti ingkang ala iku fardhu ain balik luwih fardhu2ne thoharoh”*[341] [Artinya: Adapun mensucikan hati rohani dari kotornya perilaku buruk itu fardhu ain, bahkan lebih fardhu2nya sesuci].

Jadi dalam perspektif tasawuf, Kiai Sholeh Darat menegaskan bahwa mensucikan hati rohani atau jiwa dari beragam perilaku buruk; dari perbuatan tercela; adalah sesuatu yang paling penting, karena hal ini berkaitan dengan baik-buruknya seseoang dalam kehidupan. Karenanya, Kiai Sholeh Darat menghukumi *fardhu ain* (wajib bagi tiap-tiap orang) untuk melakukannya. Artinya, tiap-tiap orang Islam mempunyai kewajiban untuk memperbaiki dan membersihkan hatinya dari beragam hal yang tidak baik; dari segala sesuatu yang buruk.

Upaya Kiai Sholeh Darat menjabarkan soal etika sufistik bagi masyarakat dengan bahasa yang populer itu sedemikian rupa sehingga etika yang diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat, bukan semata-mata terkait dengan persoalan-persoalan sosial dan imanen, melainkan juga terkait dengan persoalan-persoalan transenden, yang salah satunya adalah soal kehidupan paska di dunia. Penjelasan akhlak tasawuf bagi masyarakat yang terkait dengan persoalan transenden ini di antaranya ada pada kitabnya yang berjudul *al-Mahabbah wal Mawaadah fi Tarjamah Qouli Burdah.* Dalam salah satu bab, Kiai Sholeh Darat menjelaskan etika atau akhlak terkait dengan kematian, bahwa manusia perlu berbuat baik dan menjauhi perbuatan buruk dan jahat karena manusia di dunia ini tidak hidup selamanya, sebaliknya ia akan berakhir dengan kematian.

Dari situlah ajaran etika Kiai Sholeh Darat sebagaimana yang terrefleksikan dalam kitabnya tersebut, secara implisit mengkaitkan persoalan baik-buruk perbuatan manusia dengan hal-hal yang sifatnya eskatologis, termasuk soal kematian.[342] Istilah etika-eskatologis dalam kitabnya tersebut sekaligus untuk menunjukkan sistem nilai dan ajaran tentang baik-buruk yang bernapaskan

[341] As-Samarani, *Lathaif at-Thoharoh……*hlm.12
[342] Taufiq Hakim, *Tafsir Jawa Qashidah Burdah Al-Bushiri: Ajaran Kiai Sholeh Darat Tentang Nilai dan Kesadaran Etis-Eskatologis,* dalam Jumantara Vol. 11 No. 1 Tahun 2020, hlm.64

religius-sufistik, sebagai pembeda dari nilai dan ajaran etika yang sifatnya sekuler.[343] Hal ini bisa dipahami karena etika atau akhlak tasawuf yang diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat mempunyai basis teologis. Tasawuf, jika merujuk pada pemaparan Kiai Sholeh Darat, sangat terkait dengan persoalan-persoalan ketuhanan.

Atas dasar itulah, dalam ajaran dan pendidikan tasawuf yang berbasis pada syariat, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya membangun keimanan dan pemahaman soal keagamaan, selain membangun akhlak bagi masyarakat. Selain mengajarkan soal teologi dan fikih, Kiai Sholeh Darat juga mengajarkan tentang akhlak. Singkatnya, pendidikan yang rekonsiliatif dan akomodatif dengan menggabungkan syariat dan tasawuf yang dilakukannya merupakan jalan bagi Kiai Sholeh Darat untuk menegakkan syariat, tarekat dan hakikat yang dalam pandangan Kiai Sholeh Darat merupakan representasi dari Islam, Iman dan Ihsan.[344] Sehingga dari sini nampak betapa komprehensif sistem pendidikan dan pengajaran keagamaan yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat. Melalui pola pendidikan dan orientasi keagamaannya tersebut, Kiai Sholeh Darat seolah menolak sistem keimanan yang tidak membuahkan akhlak yang bagus, dan menolak juga sistem etika yang tidak bertumpu pada teologi.

Kenapa akhlak atau sistem etika yang diajatrkan oleh Kiai Sholeh Darat harus mempunyai dasar teologis yang kuat? Karena akhlak atau etika tasawuf yang diajarkan Kiai Sholeh Darat, seperti yang telah dikatakan dalam kitabnya di atas, *Minhajul Atqiya*, selain untuk membangun kehidupan sosial baik di dunia, juga untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Akhlak atau etika yang baik, bisa mengantarkan seseorang kepada Tuhan. Dengan kata lain, barang siapa yang hendak mendekatkan diri kepada Allah secara spiritual, maka terlebih dahulu ia harus memperbaiki akhlak dan perilakunya di ranah sosial, begitu juga sebaliknya, barang siapa yang maqomnya secara spiritual telah sampai pada Allah, maka ia akan memancarkan akhlak yang baik dan perilaku mulai di ranah sosial.

Corak akhlak atau etika yang demikian itu menunjukkan sikap yang koheren atas pemahaman keagamaan yang diajarkan Kiai Sholeh Darat antara aspek teologis dan sosiologis; antara aspek jasmani dan rohani; antara yang imanen dengan yang transenden, sebagai konsekuensi dari perpaduan syariat dan tasawuf yang diusungnya. Akhlak atau etika tasawuf yang mempunyai dimensi teologis sekaligus sosiologis seperti inilah yang diperjuangkan oleh Kiai Sholeh Darat.

Dalam menjelaskan soal etika dan akhlak tasawuf itu, Kiai Sholeh Darat sampai pada peringatan bahwa manusia harus memperbanyak amal baiknya dan mengurangi perilaku buruknya. Dalam hal ini seperti pada kitabnya, *Minhajul Atqiya',* Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa orang yang sudah memasuki usia

[343] *Ibid*
[344] As-Samarani, *Majmu'ah al-Syari'ah,*……hlm.4

40 tahun harus segera memperbanyak amal saleh dan menjauhi amal buruk. Kiai Sholeh Darat mengutip sebuah hadis Nabi Saw. yang mengatakan bahwa barang siapa yang usianya sudah 40 tahun dan orang tersebut tidak lebih banyak amal baiknya daripada amal buruknya, maka siap-siap untuk dijadikan bahan bakar api neraka jahanam. Dari hadis ini, Kiai Sholeh Darat menegaskan bahwa bagi orang yang usianya sudah 40 tahun maka wajib memperbanyak amal baik dan meminimalisir sepenuhnya amal buruk[345], karena usia 40 tahun dalam perspektif tasawuf sudah masuk usia tua yang mulai dekat dengan ajal.

Akan tetapi, bukan berarti orang yang usianya masih di bawah 40 tahun bisa sesuka hatinya melakukan maksiat atau perbuatan jahat. Orang yang masih berusia di bawah 40 tahun tetap harus berbuat baik, karena kematian tidak memandang usia. Maksud dari Kiai Sholeh Darat di atas adalah usia 40 tahun merupakan usia peralihan dari masa muda ke masa tua sehingga orang yang dianugerahi oleh Tuhan usia sampai 40 maka seharusnya lebih berhati-hati dengan memfokuskan hati dan pikirannya untuk memperbanyak amal saleh.

F. Mempribumisasikan Nilai-Nilai Islam

Karya-karya Kiai Sholeh Darat yang berahasa Jawa dalam bentuk Arab pegon, terutama yang berisi kajian tasawuf, bisa dimaknai sebagai wujud pribumisasi nilai-nilai Islam. Ajaran-ajaran Islam termasuk tasawuf diajarkan dan dikemas sedemikian rupa sesuai dengan bahasa masyarakat Jawa. Dari sinilah Kiai Sholeh Darat mempraktikkan apa yang disebut oleh KH. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur dengan pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam yang dimaksudkan, sebagaimana kata Gus Dur hanya menyangkut soal manifestasi kehidupan Islam dan bukan menyangkut soal ajaran inti keimanan dan peribadatan formalnya.[346]

Apa yang dikatakan Gus Dur dengan konsep Pribumisasi Islam tersebut tiada lain adalah menampilkan wajah dan spirit Islam sesuai dengan konteks lokal, termasuk dalam hal bahasa. Bagaimana mengungkapkan atau mengaktualisasikan Islam senafas dengan budaya lokal setempat, sehingga manifestasi Islam dalam ruang sosial-budaya tidak harus bercorak Arab, tetapi bisa bercorak budaya lokal. Dengan prinsip pribumisasi ini, Gus Dur sendiri menegaskan perlunya membalik arus 'Arabisasi total' dalam praktik keberislaman, dengan menumbuhkan kesadaran akan perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dalam kerangka kesejarahan umat Islam Indonesia, sebagai upaya mengembangkan kehidupan beragama Islam di negeri tercinta ini.[347]

Kesadaran pribumisasi Islam ini, termausk menyangkut soal bahasa atau media literal untuk mengkomunikasikan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat setempat sesuai bahasa mereka. Misalnya, ungkapan-ungkapan salat, musala, ustaz,

[345] As-Samarani, *Minhajul Atqiya'…….*hlm.4-5
[346] Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm.108
[347] *Ibid*

syekh dan sebagainya bisa dan tak kalah benarnya jika diungkapkan dengan kata sembahyang, langgar, guru atau kiai.[348] Jika arus "Arabisasi" ini terus dilakukan terhadap praktik dan pemahaman keislaman, maka pertanda Islam akan tercerabut dari lokalitas yang sejak semula justru telah mendukung kehadirannya di muka bumi.[349]

Pernyataan Gus Dur tersebut sebenarnya telah dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat ketika mengajarkan nilai-nilai Islam kepada masyarakat Jawa dengan menggunakan bahasa Jawa. Sebagaimana Gus Dur, Kiai Sholeh Darat juga tidak setuju manakala ajaran-ajaran Islam sepenuhnya dan mutlak harus disampaikan dengan bahasa Arab. Alasannya seperti yang sudah disinggung di atas, karena umat Islam di dunia tidak semuanya bangsa Arab dan tidak semuanya juga berbahasa Arab.[350] Karenanya, apa yang disebut ilmu yang bermanfaat bagi Kiai Sholeh Darat bukan hanya ilmu-ilmu yang ditulis dan dijelaskan dengan bahasa Arab.[351] Termasuk dalam ilmu-ilmu keislaman, Kiai Sholeh Darat menegaskan tidak harus dijelaskan dan diajarkan menggunakan bahasa Arab, melainkan bisa dan tak kalah mulianya dengan bahasa masyarakat setempat, seperti bahasa Jawa untuk orang atau masyarakat Jawa.

Guna mendukung argumen itu Kiai Sholeh Darat menunjukkan sejumlah karya tafsir yang tidak ditulis dalam bahasa Arab, melainkan bahasa "Ajam" (*non-Arab)* . Tafsir Syekh al-Alamah Abu Bakar bin Muhamamd al-Harwi, tafsir Syekh al-Alamah Husen bin Ali al-Kasyifi juga tafsir Syekh al-Alamah Khowajah Muhammad bin Mahmud al-Hafidzi al-Bukhori semuanya ditulis dalam bahasa Persia,[352] karena diperuntukan bagi orang-orang Persia. Lalu kitab tafsir Imam Muhammad bin Ali al-Ashbahani ditulis dengan bahasa Turki. Dari pembacaannya inilah Kiai Sholeh Darat juga menyatakan bahwa untuk mencapai ilmu yang bermanfaat tidak harus mengerti bahasa Arab. Dari dasar pemikiran ini pula, Kiai Sholeh Darat menyatakan, dirinya berani menerjemahkan karya-karya ulam Islam yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa, termasuk kitab *Jauhartut Tauhid* dan kitab-kitab lainnya.[353] Dengan alasan yang hampir sama ia juga membuat tafsir al-Qur'an dengan bahasa Jawa. [354]

Secara implisit Kiai Sholeh Darat hendak menyatakan bahwa Islam perlu dipribumisasikan jika hendak dipahami dan diserap oleh masyarakat setempat. Sebagai langkah pertama bagi pribumisasi ini adalah Islam harus dikemas dan disampaikan dengan bahasa yang dipahami oleh masyarakat setempat. Apabila Islam disampaikan dengan bahasa asing bagi suatu masyarakat, maka nilai-nilai

[348] *Ibid,* hlm.107-108
[349] *Ibid,* hlm.108
[350] As-Samarani, *al-Mursyidul Wajiz……*hlm.6
[351] As-Samarani, *Jauharatut Tauhid…….*hlm.2
[352] *Ibid,* hlm.2-3
[353] *Ibid,* hlm.3
[354] As-Samarani, *Hidayaturrahman, ……*.hlm.5

Islam akan sulit dipahami dan diterima oleh masyarakat tersebut. Sebagaimana Gus Dur, pribumisasi ajaran-ajaran Islam ini hanya sebatas pada cara menyampaikan dan menampilkan ajaran-ajaran agama tersebut, bukan menyangkut soal substansi dan prinsip-prinsip ajaran Islam itu sendiri.

Pribumisasi yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat, lewat karya-karyanya itu sebatas pada vernakulerisasi, yakni membahasakan dan mengkomunikasikan Islam sesuai dengan bahasa lokal setempat. Spirit vernakularisasi itu yang di antaranya terpancar dari karya-karyanya, menunjukkan Kiai Sholeh Darat termasuk ulama yang turut mengadaptasikan manifestasi Islam dengan budaya lokal. Dengan karya-karya tulis berbahasa Jawa, secara tersirat atau tersurat, Kiai Sholeh Darat hendak membumikan ajaran-ajaran Islam dalam bahasa sehari-hari masyarakat. Sebagai upaya membumikan nilai-nilai Islam dalam kultur Jawa inilah, Kiai Sholeh Darat menerjemahkan atau memberikan penjelasan (syarah) terhadap karya-karya ulama Arab atau Timur Tengah yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa.

Dengan menggunakan bahasa Jawa, Kiai Sholeh Darat bermaksud agar karya-karyanya tidak hanya dinikmati oleh kalangan elit santri saja. Dalam kitab *Hidayaturrahman*, misalnya Kiai Sholeh Darat menyatakan,*.." Wis nyukupi olehe gawe karangan tumerap butuhe para awame tanah Jawa kene*."[sudah cukup dalam membuat karangan untuk memenuhi kebtuhan para masyarakat awam di tanah Jawa]. Maksudnya, ia membuat karangan berbahasa Jawa demi memenuhi kebutuhan masyarakat Jawa yang umumnya tak semua bisa bahasa Arab dalam mempelajari Islam. Oleh karena itu, Kiai Sholeh Darat membuat berbagai karya mulai dari tasawuf, fiqih, sejarah Nabi hingga terjemah dan tafsir al-Quran dengan menggunakan bahasa Jawa. Dari sinilah, sekali lagi, Kiai Sholeh Darat telah berhasil membumikan ajaran-ajaran Islam ke dalam masyarakat setempat yakni masyarakat Jawa bahkan Nusantara.

BAB IV
KONTEKSTUALISASI

A. Keberadaan dan Masa Depan Sastra Sufistik

Pada bagian ini akan dicoba untuk mengkontekstualisasikan sastra sufistik Kiai Sholeh Darat dan gerakan literasinya. Persoalan yang kemudian muncul adalah apa urgensi sastra sufistik, seperti yang diwacanakan dan diajarkan oleh Kiai Sholeh Darat dan oleh para pujangga Jawa lainya dalam konteks kehidupan sekarang? Di masanya, yakni di abad 19, sastra sufistik yang disuarakan oleh Kiai Sholeh Darat bisa jadi sangat relevan dan bisa menjawab problem sosial-keagamaan saat itu yang berada dalam situasi penjajahan. Sekarang apakah sastra sufistik itu masih memberikan nilai yang sama, mengingat tantangan, situasi dan kondisi sudah sangat berubah dan lebih kompleks dari kehidupan di Jawa abad 19?

Meskipun sebagian orang memandang tasawuf merupakan tradisi lama yang tidak relevan dengan zaman sekarang yang sudah sangat modern, dengan ditandai oleh perkembangan sains dan teknologi yang luar biasa tinggi, akan tetapi kenyataan membuktikan bahwa tradisi sufisme ini tetap dipeluk dan dipertahankan oleh banyak umat Islam, bukan hanya di Jawa atau Indonesia, melainkan di dunia. Karya-karya tasawuf masih terus bermunculan baik berupa karya buku maupun tulisan-tulisan jurnal. Begitu pula, karya-karya sastra yang mengusung nilai-nilai tasawuf juga masih banyak, minimal terjadi reproduksi karya-karya sastra yang bermuatan tasawuf. Di Indonesia, karya-karya Jalaluddin Rumi, Ibn Arabi, Al-Ghazali, As-Sakandari dan sebagainya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dibaca banyak orang. Jurusan ilmu tasawuf di sejumlah perguruan tinggi Islam, baik di Indonesia maupun di berbagai negara, juga masih banyak peminat; kajian-kajian tasawuf dan amalan-amalan tasawuf seperti yang ditunjukkan oleh kaum tarekat masih bergema di berbagai daerah. Bahkan di masa modern, tasawuf bukan hanya menjadi tren masyarakat pedesaan, melainkan juga masyarakat perkotaan. Lahirnya neo-sufisme, sebuah geliat tasawuf seiring dengan munculnya isu-isu modernitas, salah satunya untuk menjelaskan fenomena tasawuf di perkotaan. Semua fenomena ini menunjukkan bahwa tasawuf tidak pernah mati dari khazanah kehidupan manusia, meskipun kelompok-kelompok yang anti tasawuf, seperti kelompok Wahhabi-salafi dan takfiri, tak kalah kerasnya mengkritik dan menggugat gerakan dan pemikiran tasawuf dengan menuduh tasawuf sebagai bid'ah dan heretisme dalam Islam. Namun, tasawuf yang juga disebut dengan mistisisme Islam itu tetap terus berkembang di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia. Negara-negara yang penduduknya mayoritas Islam rata-rata mempunyai dan mengembangkan tradisi tasawuf, termasuk Indonesia.

Hal itu menunjukkan bahwa tasawuf masih mempunyai daya tarik yang sangat kuat bagi kalangan masyarakat Muslim dunia, khususnya di Indonesia. Para akademisi baik Muslim maupun non-Muslim banyak yang menjadikan tasawuf,

baik yang tematik maupun tokoh sebagai obyek kajiannya. Annemarie Schimmel, Willaim Chittick, Henri Corbin dan sebagainya merupakan di antara orang-orang non-Muslim yang banyak mengkaji dan mendalami tasawuf. Kuatnya khazanah tasawuf bagi masyarakat Muslim maupun masyarakat di luar Islam, juga mendorong banyaknya karya sastra yang bertemakan tasawuf.

Dalam buku *Jejak Sufi: Membangun Moral Berbasis Spiritual*, Ahmad Kafabihi dkk., menjelaskan secara cukup mendalam akar sejarah tasawuf mulai dari awal kemunculannya hingga masa pertumbuhan dan perkembangannya. Di dalam bukunya juga dijelaskan tentang perbedaan antara tasawuf dengan tarekat. Di dalam buku ini dikatakan bahwa kemunculan tarekat sebenarnya lebih dipicu oleh perbedaan tata cara para tokoh sufi terdahulu dalam menempuh jalan keruhanian. Meski demikian juga dijelaskan bahwa urgensi tarekat di era kekinian bukan hanya untuk berdzikir, tetapi juga pendorong perubahan, minimal dalam konteks Islamisasi, politik, gerakan anti kolonialisme, bahkan sampai pada penyembuhan terhadap korban narkotika. Kiai Said Aqil Siroj dalam pengantar buku tersebut menjelaskan bahwa di antara fungsi utama tasawuf adalah sebagai bentuk kritik sosial dalam kehidupan masyarakat yang belakangan ini lebih mengarah pada perilaku konsumerisme, hedonisme, dan materialisme. Maka, dengan cara ini tasawuf akan selalu kontekstual dalam segala ruang dan waktu.

Dengan merujuk pada pendapat tersebut, tasawuf akan selalu aktual di setiap tingkat perubahan zaman. KH. M.A. Sahal Mahfudh, masih di dalam buku yang sama juga menegaskan tentang tasawuf di era kontemporer. Menurut Mbah Sahal----panggilan akrab KH. Sahal Mahfudz---- di era globalisasi seperti saat ini, tasawuf menjadi aspek yang sangat vital dalam kehidupan umat manusia. Tasawuf adalah inspirasi dan spiritualitas yang bisa menjamin kebenaran dan kebersihan berbagai amaliah umat Islam. Tasawuf sebagai perilaku telah melampaui ukuran benar dan salah, halal dan haram, sehingga tasawuf tidak akan mengklaim kebenaran hanya dengan dasar dalil dan argumentasi sebagaimana yang sering terjadi belakangan ini.

Belakangan, tasawuf bukan hanya mengakar kuat di desa-desa, tetapi juga tumbuh subur di kota-kota besar. Menggeliatnya tradisi tasawuf di kota-kota inilah yang kemudian disebut dengan *urban Sufism.* Dalam penjelasan Farid Mustofa bahwa awalnya komunitas-komunitas tasawuf muncul dan berkembang di masyarakat pedesaan, khususnya di pesantren tradisional. Tarekat misalnya merupakan gerakan sufisme yang banyak berlaku di kalangan masyarakat pedesaan. Akan tetapi fenomena itu, dalam pengamatan Mustofa, mengalami perubahan, di mana sufisme telah menjadi kebutuhan hidup masyarakat modern.[355]

[355] Farid Mustofa, "Urban Sufism: The New Spirituality of Urban Communities in Indonesia" dalam *Jurnal Filsafat* Vo.22, Nomor 3, Desember 2012, hlm.220

Bahkan, ada fenomena menarik di mana masyarakat kota *(urban community)* mempelajari sufisme secara intensif dan massif.[356]

Dengan semakin banyaknya masyarakat yang menekuni sufisme baik sebagai pengamal melalui organisasi-organisasi tarekat atau jamaah-jamaah dzikir lainnya, maupun sebagai pengkaji serius atau peneliti, baik di desa-desa maupun di perkotaan, maka situasi sosial keagamaan ini menjadi pendorong utama lahirnya sastra-sastra sufistik di era kontemporer. Karya-karya sastra baru yang berisi pesan-pesan sufisme, baik berbentuk puisi, cerpen, novel, esai maupun buku ilmiah cukup diminati masyarakat. Bahkan terjemahan-terjemahan karya-karya para sufi klasik semacam Rumi, al-Ghazali, Ibn Arabi dan sebagainya banyak diburu oleh publik pecinta tasawuf dan spiritual. Termasuk penerbitan ulang karya-karya sastra sufi yang bercorak Jawa, seperti karya-karya Ranggawarsita juga tak kalah banyak peminatnya. Bahkan seiring terangkatnya lokalitas, sastra-sastra sufisme yang bercitarasa dan berbahasa lokal, seperti Jawa, Sunda, Bugis, Lombok, Madura, Aceh, Banjar dan sebagainya banyak diburu oleh para akademisi. Maka, tak heran jika belakangan juga banyak beredar karya-karya sufisme bercorak dan berbahasa lokal yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia seperti yang di dalam konteks Jawa antara lain karya Suryomentaraman, naskah-naskah *Serat* atau *Suluk* dan tentu saja karya-karya kiai Sholeh Darat. Di antara karya Kiai Sholeh Darat yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah *Matan al-Hikam.*

Jadi, sastra sufistik di Nusantara khususnya di Jawa merupakan khazanah dan tradisi yang telah mengakar kuat. Karenanya, tradisi sastra sufistik ini akan terus mewarnai alam kehidupan dan pemikiran masyarakat Nusantara, khususnya Jawa. Keberadaannya yang kokoh hingga saat ini telah melalui proses sejarah yang panjang dan membentuk sebuah jejaring budaya yang kompleks. Jika ditilik dari sejarah, jejaring sastra sufistik melalui beragam bentuk dan jenisnya baik dalam bentuk puisi, suluk, wirid, folklor, maupun karya sastra lainnya yang beredar di berbagai penjuru daerah Nusantara pada awal penyebaran Islam tentu tidak lepas dari bayang-bayang tradisi sufisme yang hidup di Semenanjung Arabia dan sekitarnya pada saat itu.

Seperti dikatakan J.J. Ras bahwa antara tahun 1511-1625 setidaknya kesusastraan Islam Pesisir, yang bercorak sufistik, memiliki sifat non-aristokratik. Kreator karya-karya tersebut, kata Ras, adalah para pedagang dan pengrajin yang saleh, yang pada umumnya menempati kawasan di seputar masjid yang disebut Kauman, dan di pusat studi keagamaan para santri yang disebut pesantren. Teks-teks prosa yang terinspirasi dari tradisi Arab-Persia menjadi bacaan yang beredar di kalangan mereka. Di antara karya-karya sastra sufistik yang paling diminati ini adalah *Serat Anbiya* (kitab Para Nabi), sedangkan yang lainnya antara lain: *Serat*

[356] *Ibid*

Raja Pirangon (kitab tentang Raja Fir'aun), *Serat Johar Manikam*, *Serat Ahmad Muhammad*, *Serat Abunawas*, dan lain sebagainya.[357]

Karenanya sejak dulu, tasawuf bukan hanya berpengaruh kuat terhadap penyebaran Islam di Nusantara khususnya di Jawa, tetapi juga mempengaruhi dan menginspirasi lahirnya karya-karya sastra di Nusantara, termasuk Jawa. Dalam sastra-sastra Jawa, pengaruh tasawuf telah mengilhami lahirnya tiga jenis atau tiga bentuk sastra Jawa-Islam: serat suluk, primbon, dan serat wirid.[358] Di samping itu, khazanah tasawuf ini pula yang menginspirasi munculnya berbagai macam hikayat atau cerita-cerita keislaman, baik yang berbentuk puisi (sekar macapat) maupun cerita-cerita babad yang bernuansa roman-historis.[359]

Dari sejarahnya yang panjamg itu, bisa diperkirakan eksistensi sastra sufistik di Indonesia khususnya di Jawa. Karya-karya sastra sufistik ini tidak menutup kemungkinan akan terus berkembang dan mengalami transformasi sesuai dengan perubahan zaman di Indonesia khususnya di Jawa, sepanjang khazanah tasawuf terus eksis dan tumbuh subur di bumi Indonesia. Tasawuf, meminjam istilah dari Seyyed Hossein Nasr, merupakan bagian dari *Scientica Sacra* (pengetahuan suci) alias metafisika yang tiada lain merupakan pengetahuan ihwal Yang Real (Yang Sejatinya Ada/Wujud).[360] Dengan kata lain, tasawuf sebagai *scientica sacra* merupakan pusat metafisika yang tiada lain adalah pengetahuan tentang prinsip sekaligus realitas absolut yang tidak terbatas.[361]

Ilmu pengetahuan tentang Yang Sejatinya Ada /Wujud itu, akan terus diminati oleh masyarakat Nusantara dan khususnya masyarakat Jawa, karena lapisan paling elementer jiwa kebudayaan masyarakat Nusantara dan Jawa adalah metafisika atau mistisisme. Lapisan paling fundamental ini tidak mungkin bisa tercerabut dari alam kesadaran masyarakat Jawa khususnya dan Nusantara umumnya. Maka, keberadaan tasawuf di Indonesia, khususnya Jawa, yang terus menguat, dengan semakin merambah simpul-simpul masyarakat baru itu akan menjadi mata air inspirasi yang tak pernah kering bagi lahirnya karya-karya sastra sufisme di kawasan Nusantara, terlebih lagi di Jawa.

B. Memperkuat Nilai-Nilai Kebudayaan dan Kebangsaan

Nilai-nilai tasawuf yang sebagiannya terungkapkan dalam karya-karya sastra sufistik itu, bukan semata-mata turut memperkaya khazanah kasusastraan di Indonesia, melainkan juga turut memperkuat nilai-nilai kebudayaan dan

---

[357] .J.J.Ras, *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, (Terj.), Achadiati Ikram (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014) hlm. 249-250

[358] Rohmatul Izad, *Ajaran Sufisme Jawa dalam Khazanah Mistik Islam Kejawen*, dalam https://alif.id (29/6/2020)

[359] *Ibid*

[360] Seyyed Hossein Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, (Terj.), Suharsono et.al, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Centre for International Islamic Studies (CIIS), 1997), hlm.154

[361] *Ibid*, hlm.155

kebangsaan. Hal ini seperti sudah dijelaskan di awal bahwa tasawuf dengan karakternya yang inklusif dan akomodatif turut serta membentuk karakter moderat pola keagamaan masyarakat Muslim Indonesia, khususnya masyarakat Muslim Jawa. Dengan mempertemukan dan mengawinkan antara syariat dan tasawuf seperti yang telah dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat, pola keberislaman umat Islam tidak kaku dan kering, melainkan lentur, luwes, toleran dan seimbang; tidak ekstrem.

Karenanya, tasawuf sesungguhnya sangat berkontribusi pada penguatan sistem budaya bangsa Indonesia yang sifatnya plural. Melalui tasawuf budaya dan karakter sosial bangsa Indonesia yang beragam bisa terjaga. Tasawuf jika dipahami dengan benar akan membentuk karakter seseorang yang moderat, luwes dan toleran. Tasawuf yang mengajarkan manusia untuk berpikir mendalam dan jalan untuk membersihkan hati dan jiwa manusia dari berbagai ragam penyakit dan keburukan rohani, mendorong manusia untuk menghormati dan menjalin hubungan baik dengan Tuhan, sesama manusia dan alam semesta.

Dengan demikian, pola keagamaan yang didasarkan pada tasawuf, akan menjadikan seseorang lemah lembut, moderat dan toleran, termasuk mereka yang berbeda. Tasawuf mendorong seseorang untuk bersikap seimbang dalam segi apapun, termasuk dalam segi kehidupan sosial-keagamaan, sehingga membuat orang menjadi bijak. Dari sinilah, tasawuf sangat memungkinkan untuk mencegah terjadinya radikalisme. Selama ini paham-paham keagamaan radikal yang muncul dalam sejumlah kelompok lebih disebabkan oleh pendidikan agama yang mengesampingkan nilai-nilai tasawuf dalam agama. Sejumlah orang hanya mempelajari agama secara literal dan dangkal, tanpa berusaha menyentuh kedalaman dan sisi yang paling dalam dari agama itu sendiri, sehingga pola pemikiran dan perilaku mereka cenderung keras dan radikal. Aksi radikalisme yang dipicu oleh pemahaman agama yang literal dan dangkal ini berdampak, salah satunya pada munculnya tindakan intoleran kepada pihak lain yang berbeda.

Maraknya kelompok-kelompok takfiri belakangan ini, salah satu penyebabnya adalah terjadinya pemahaman pola keagamaan yang cenderung literal tanpa mampu menangkap pesan terdalam dari sebuah ajaran agama, sehingga pemikiran menjadi sempit dan mudah mengkafirkan orang lain. Gerakan ini merupakan bagian dari fenomena radikalisme keagamaan yang terus mengusik dan merusak tatanan kehidupan sosial yang plural seperti Indonesia. Dengan nalar radikalnya ini, gerakan takfiri tidak mau menerima adanya perbedaan, karena setiap yang berbeda dengan ideologi dan keyakinan mereka divonis sebagai kafir.

Istilah “Takfiri” sendiri merupakan sebutan bagi seorang Muslim yang menuduh Muslim lainnya atau orang non-Muslim sebagai kafir dan murtad.

Tindakan menuduh pihak yang berbeda sebagai kafir sesungguhnya menjadi suatu bentuk penghinaan sektarian karena kata kafir ditujukan kepada kelompok Muslim atau non-Muslim yang berbeda dengan nada merendahkan dan menistakan.

Tuduhan kafir dengan demikian bagian dari tindak kekerasan yang bernuansa keagamaan dari kelompok satu atas kelompok lainnya. Fenomena kekerasan atas nama agama yang dipicu oleh gerakan takfiri ini pula yang belakangan marak, termasuk di Indonesia. Ada yang mengatakan bahwa maraknya tindak kekerasan yang berawal dari tindakan mengkafirkan orang lain ini, dalam konteks Islam seiring merebaknya ketegangan antara Sunni dan Syiah di Timur Tengah, khususnya setelah pecahnya Perang Saudara Suriah pada 2011.[362]

Dengan tindakan pengkafiran itu, seseorang atau kelompok yang berbeda dan dicap sebagai kafir itu bagi kelompok takfiri menjadi halal darahnya. Karenanya gerakan takfiri ini merupakan problem serius, bukan hanya bagi kehidupan sosial secara umum yang sangat beragam, tetapi juga bagi umat Islam sendiri yang notabene juga sebagai umat yang berbeda-beda, meskipun Tuhan, rasul dan kitabnya sama. Grand Sheikh al-Azhar, Mesir, Ahmad ath-Thayyib, seperti dalam rilis Republika (01/04/2019) mengatakan, masalah takfiri dari sejumlah kelompok merupakan bencana besar yang diderita masyarakat Muslim saat ini.

Syekh ath-Thayyib pernah menduga bahwa orang yang senang mengkafirkan sesama Muslim akan membebaskan diri dari penyakit tersebut, akan tetapi justru dia dikejutkan dengan banyaknya pembunuhan, penghancuran, dan masyarakat tak berdosa. Yang lebih menyakitkan lagi, masih menurut Ath-Thayyib, bahwa kelompok-kelompok takfiri itu banyak melakukan tindakan kriminal atas nama Islam. Bahkan, operasi-operasinya yang menghancurkan dan merusak tatanan masyarakat, sering dilakukan dengan teriakan takbir karena dianggap sebagai jihad dan akan mati syahid di jalan Allah.

Namun, menurut ath-Thayyib, fenomena pengkafiran pihak yang berbeda pendapat ini bukan hal baru dalam masyarakat Islam. Gerakan takfiri sudah pernah terjadi di awal sejarah Islam. Pada saat itu mereka terjerumus ke dalam bencana ini. Kini, sebagian masyarakat Islam modern pun jatuh ke lubang yang sama. Bagi ath-Thayyib, seperti dinukilkan dari bukunya yang berjudul *Jihad Melawan Teror*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Baba Salem, kelompok-kelompok pengkafiran modern itu lahir di penjara-penjara dan ruang-ruang tahanan, sebagai akibat dari politik kekerasan dan penyiksaan yang dialami para pemuda. Mereka setelah keluar dari jeruji penjara itu kemudian berafiliasi dengan sejumlah gerakan Islam tertentu yang sudah muncul pada 1967.

Meski demikian, ada pendapat lain yang berbeda dengan ath-Thayyib. Paham pengkafiran di era modern ini tidak lahir di tangan para pemuda yang mengkafirkan penguasa dan masyarakat dari penjara-penjara mereka. Namun, mereka yang lahir pada 1968 di penjara juga, bergabung dengan kelompok yang

[362] Jonathan Miller, “Inside Hezbollah: fighting and dying for a confused cause". Channel Four News (akses: 18/9/ 2014).

menamakan diri Jama'at al-Muslimin, yang kemudian dikenal dengan nama Jama'at at-Takfir wa al-Hijrah, lalu memengaruhi banyak organisasi Islam lain di dunia, termasuk di Indonesia sekarang ini.

Hal tersebut menuntut tasawuf untuk disebarluaskan demi mencegah atau meminimalisir gerakan tersebut. Tasawuf dipandang oleh sejumlah pakar yang mempunyai potensi penting untuk meredam maraknya gerakan radikalisme. Bianca J Smith misalnya, seperti dalam rilis Republika (21/11/2018) menjelaskan tentang peran tasawuf dalam menangkal ekstremisme.

Peneliti senior dari Universitas Monash Australia itu mengatakan, untuk menangkal ekstremisme dan radikalisme sebenarnya bisa dilakukan dengan ajaran tasawuf. Karena, menurut dia, tasawuf mengajarkan tentang cinta. Namun sayang, menurut Smith, di Indonesia masih sedikit yang mempraktikkan ajaran tasawuf tersebut dalam kehidupan sehari-hari, termasuk umat yang menjadi pengikut tarekat sekalipun. Melihat kejanggalan ini, Smith pun bertanya-tanya, apakah tarekat-tarekat di Indonesia mengajarkan cinta, sebagai salah stau inti dari tasawuf, dalam praktiknya? Sebab, dalam pengamatan Smith, secara praksis ada perbedaan mencolok antara pengikut tarekat dengan perilaku mereka sehari-hari. Tentu saja apa yang dilihat Smith ini hanya sejumlah oknum yang kebetulan ikut tarekat atau kajian tasawuf.

Memang di antara orang yang mengikuti tarekat atau mengkaji tasawuf, ada yang masih bersikap keras, ekstrem dan intoleran terhadap mereka yang berbeda pandangan. Namun sudah bisa dipastikan, sejumlah oknum yang speerti ini merupakan potret dari kegagalan mereka dalam menyerap nilai-nilai tasawuf ke dalam hati mereka. Mereka mengikuti amalan atau kajian tasawuf secara formal belaka dan gagal menyerap intisari tasawuf ke dalam hati dan pikirannya, sehingga tasawuf yang mereka tekuni tidak membawa pengaruh apa-apa terhadap pola pikir dan perilakunya.

Artinya, ada sejumlah pemeluk tarekat tetapi hati dan perilakunya dalam kehidupan sehari-hari tetap keras dan tidak toleran terhadap orang lain. Smith, yang sudah lama melakukan penelitian di Indonesia ini mengungkapkan, tidak sedikit orang yang terpapar radikalisme atau ekstremisme yang kemudian sadar karena mengenal tasawuf. Menurut dia, pemahaman kelompok radikal itu banyak yang berubah karena mengenal cinta yang sejati kepada Allah. Dengan mengenalkan manusia tentang cinta sejati kepada Allah, maka tasawuf juga mendorong manusia untuk mencintai sesama makhluk Allah, seberapapun besar perbedaan yang terjadi, semua itu dalam kacamata tasawuf sama-sama hamba Tuhan. Dengan cinta yang sejati ini, jika benar-benar dihayati dan diamalkan dengan sungguh-sungguh, maka tasawuf akan turut membentuk tata kehidupan manusia yang damai, toleran dan saling tolong menolong, bukan pola kehidupan yang keras dan saling bermusuhan. Dari sinilah kemudian tasawuf sangat potensial untuk menjaga dan melestarikan sistem kehidupan masyarakat Indonesia yang

beragam. Melalui tasawuf masing-masing orang atau kelompok individu yang berbeda diajarkan untuk saling mencintai, menyayangi dan menghormati.

Selain turut menjaga dan memperkuat sistem atau tatanan kehidupan sosial-kebangsaan, tasawuf dalam sejarahnya juga turut mengembangkan khazanah kebudayaan dan kesenian sebuah bangsa, termasuk juga bagi kebudayaan dan kesenian di Indonesia. Seni-seni tradisional sesungguhnya menyuguhkan pengetahuan *scinetica sacra* yang tasawuf turut menjadi bagian integralnya. Seni tradisional tidak bisa dipisahkan dari pengetahuan suci (scientica sacra), karena seni dan budaya tradisional itu lebih bersandar pada sains kosmik yang merupakan bentuk kesucian dan karakter batin.[363] Dengan demikian, seni tradisional merupakan bentuk kesenian yang mencerminkan atau memancarkan keindahan dan keagungan pengetahuan suci.[364]Dalam konteks inilah, tasawuf banyak memberikan inspirasi bagi seni-seni tradisional termasuk yang ada di Indonesia.

Sufisme dalam konteks global telah terbukti berkontribusi cukup banyak dalam penciptaan dan pelestarian seni dan budaya sebuah masyarakat dalam bentuk puisi dengan ragam bahasa seperti Bahasa Arab, Bahasa Turki, Bahasa Parsi, Bahasa Kurdi, Bahasa Urdu, Bahasa Punjab, Bahasa Sindhi dan yang lainnya. Dan yang paling dikenal mencakup karya dari Jalaluddin Rumi, Abdul Qader Bedil, Bulleh Shah, Amir Khusro, Shah Abdul Latif Bhittai, Sachal Sarmast, Sultan Bahu, tradisi-tradisi dan tarian persembahan seperti Sama dan musik seperti Qawalli dan sebagainya.

Di Indonesia, tasawuf juga mempunyai peran yang sama di bidang kesenian dan kebudayaan Nusantara atau Jawa. Banyak karya sastra, termasuk di abad 19, yang berisi tentang penggabungan antara budaya Jawa dengan tasawuf, baik yang diciptakan di lingkungan Kraton maupun di luar Kraton. Di Kraton Sukarta misalnya banyak ditemukan karya-karya sastra Jawa-Islam, terutama dalam bentuk *suluk,* yang isinya adalah perpaduan budaya Jawa dan tasawuf. Lalu dalam bentuk seni-seni lainnya juga banyak yang terilhami dari pemikiran tasawuf, seperti tari, musik bahkan lukisan.

Di Cirebon misalnya ada sejumlah bentuk kesenian yang terkiat dengan perkembangan tasawuf seperti Brai, Gembyung, Terbang, Genjring Santri, dan lainya. Lalu di berbagai daerah di luar Jawa, seperti Aceh, Bugis, Lombok dan sebagainya banyak dijumpai bentuk-bentuk seni tradisional sebagai wujud pengaruh nilai-nilai tasawuf. Jadi dengan tasawuf, kebudayaan lokal bukannya digusur atas nama agama, tetapi justru diakomodir, dijaga dan dikembangkan. Dari sini pula bisa dipahami bahwa tasawuf juga mengajarkan perlunya apresiasi terhadap budaya dan kearifan lokal (*local wisdom).*

[363] Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*…..hlm.294
[364] *Ibid*

Hal itu terjadi dalam kekayaan budaya lokal di Nusantara. Bagaimanapun, budaya dan kearifan lokal di Nusantara terbilang unik. Hampir tiap tradisi lokal di Nusantara khususnya Jawa berkaitan dengan Tuhan, alam, dan manusia. Salah satu contohnya adalah *nyadran* (ziarah kubur), selain mencerminkan laku budaya, tradisi ini juga sarat dengan laku tasawuf. Dalam tradisi *nyadran*, orang yang mengamalkannya selain memberikan makanan, sedekah dan sebagainya, mereka juga melakukan doa-doa dan membaca ayat-ayat al-Qur'an sebagai wujud penyerahan nasib kepada Tuhan. Tradisi ini kemudian muncul sebagai khazanah budaya, identitas bangsa yang menjadi wujud laku tasawuf sehingga layak dijaga dan dilestarikan.[365]

Nyadran yang merupakan bagian dari perkawinan antara budaya dengan tasawuf itu juga mempunyai nilai sosial. Secara sosial, *nyadran* menjadi rangkaian budaya mulai dari pembersihan makam leluhur, wali, pahlawan, tabur bunga dan mendoakan para arwah pendahulu yang berjasa.[366] Di sejumlah tempat dan daerah, *nyadran* bahkan berkembang menjadi "paket wisata" budaya-religi karena unik dan hanya ada di Nusantara.[367]

Dengan penjelasan tersebut, tasawuf di Indonesia, khususnya di Jawa, turut menjaga dan melestarikan seni, budaya dan kearifan lokal. Melalui tasawuf, selain toleran terhadap keragaman sosial, Islam di Indonesia juga ramah dan toleran terhadap keragaman budaya dan kearifan lokal. Melalui tasawuf, Islam yang tersebar di Indonesia tidak menggusur atau memusnahkan budaya-budaya dan kearifan lokal yang sudah ada, namun justru menjaga, merawat dan mengembangkannya ke dalam bentuk produk-produk budaya baru.

Andaikan Islam yang disebarkan di Indonesia, khususnya Jawa, tidak bertumpu pada tasawuf, melainkan lebih pada syariat *an sich* maka situs-situs budaya lokal; kearifan-kearifan lokal yang jumlahnya sangat beragam dan banyak di Nusantara, bisa dipastikan telah musnah dan kehilangan jejaknya, sebagaimana yang terjadi di negeri-negeri lain yang dikuasai oleh Islam garis keras atau salafi-wahhabi-takfiri. Pasalnya, mereka menolak tasawuf sehingga begitu gampang merusak dan menghancurkan prasasti, patung dan bentuk-bentuk budaya lokal lainnya dengan dalih syirik, bid'ah, khurafat dan sebagainya.

Dalam konteks penyebaran agama Islam yang berdasarkan pada tasawuf inilah, Islam di Indonesia dan di Jawa mampu merawat keragaman sosial dan budaya Nusantara. Kiai Sholeh Darat mempunyai andil dan jasa besar dalam hal ini. Sebab, ia termasuk ulama yang sangat getol menyebarkan dan menyuarakan nilai-nilai tasawuf, khususnya melalui sejumlah karyanya kepada masyarakat Islam di Jawa dan Nusantara.

---

[365] https://filsafatilmu.filsafat.ugm.ac.id (19/08/2018)
[366] *Ibid*
[367] *Ibid*

KESIMPULAN

Dalam kerangka filologi, sastra sufistik Kiai Sholeh Darat yang diungkapkan dan ditulis dalam bahasa lokal Jawa atau Arab pegon merupakan kelanjutan atau bagian dari arus perubahan kebudayaan yang terjadi di Asia Tenggara pada awal abad ke-16. Sebagaimana diungkapkan Pollock bahwa menjelang abad 16, tepatnya di awal-awal tahun 1500, sebagian besar wilayah di kawasan Asia Tenggara, para penulisnya mulai berpaling pada bahasa lokal untuk mengekspresikan khazanah sastranya daripada bahasa translokal yang mendominasi ekspresi sastra di Asia Tenggara selama seribu tahun pertama. Fenomena vernakulerisasi ini bagi Pollock, merupakan penanda perubahan kebudayaan yang penting dalam sebuah kawasan, yang pengaruhnya tidak menutup kemungkinan juga terjadi di Indonesia, khususnya Jawa. Perkembangan dari perubahan ini dipicu oleh beragam faktor termasuk kolonialisme global pada milenium kedua.

Sastra sufistik Kiai Sholeh Darat, dalam konteks abad 19, merupakan respon terhadap strategi politik kaum kolonial Belanda. Di masa itu, seperti dikatakan Nancy K. Florida, Belanda berusaha memisahkan Islam dan budaya Jawa. Islam bagi kaum kolonial diwacanakan sebagai agama impor yang tidak sesuai dengan budaya Jawa, sementara itu "budaya adiluhung Jawa" diklaim sebagai produk budaya Jawa pra-Islam. Selain itu, sastra sufistik Kiai Sholeh Darat ini juga bagian dari arus wacana tasawuf yang marak berkembang di Jawa pada abad 19 sebagai akibat dari runtuhnya kedaulatan kerajaan-kerajaan (Kraton) di Jawa, baik di Surakarta maupun di Yogyakarta. Oleh rezim kolonial, ketika Kraon Jawa sudah kehilangan otoritas dan daulat politik dan pemerintahannya, mereka mulai berpaling kepada ranah kultural dan spiritual untuk mempertahankan wibawa dan martabatnya sebagai pusat kebudayaan Jawa. Dari sini kemudian muncul karya-karya sastra sufistik yang berbahasa Jawa. Kiai Sholeh Darat, melalui karya-karya sufistiknya, selain turut memperkaya tasawuf di Jawa dan Nusantara, juga turut andil melawan strategi licik kaum kolonial tersebut, karena melalui karya-karya sufistiknya, Islam dan budaya Jawa tetap menjadi dua elemen yang padu dan satu sama lain saling menafikan.

Sastra sufistik Kiai Sholeh Darat yang ciri utamanya menggabungkan syariat dan tasawuf, merupakan upayanya untuk membangun kultur keagamaan masyarakat yang bersifat moderat, inklusif, luwes dan toleran. Hal ini dilatarbelakangi oleh munculnya fenomena esktremisme dalam sejarah Islam, baik di dunia Islam secara umum, maupun dalam sejarah Islam di Indonesia, yang terjadi antara kelompok syariat (kelompok dzahir/tekstual) versus kelompok tasawuf (kelompok kebatinan/spiritual). Ekstremisme ini, baik ekstremisme syairat maupun tasawuf (kebatinan) sama-sama tidak ideal bagi perkembangan Islam. Pasalnya, ekstremisme syariat melahirkan radikalisme dan kekerasan atas nama

agama, sementara ekstrimisme spiritual (tasawuf/kebatinan) melahirkan banyak penyimpangan dan kesesatan rohani. Dengan latar belakang ini, Kiai Sholeh Darat menawarkan konsep rekonsiliasi dan perpaduan syariat dan tasawuf, bahwa Islam harus dipahami dan diamalkan berdasarkan syariat, tarekat dan hakekat. Dengan mengajarkan Islam yang padu dan rekonsiliatif antara syariat dan tasawuf melalui sejumlah karya sastra sufistiknya, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya turut membentuk kultur keislaman masyarakat Jawa bahkan Nusantara yang karakter utamanya adalah moderat dan toleran. Corak keislaman yang moderat dan toleran inilah yang turut menjaga keragaman sosial dan budaya bangsa Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987

Algadri, Hamid, *Dutch Policy against Islam and Indonesians of Arab Descent in Indonesia*, Jakarta, Indonesia: LP3ES, 1994

Ahmad, Fathoni, *Gus Dur dan Kisah di Balik Qasidah Burdah*, dalam https://www.nu.or.id (30/7/2019)

Ahmad, Nur, *Wajah Islam Nusantara: Jejak Tradisi Santri, Aksara* Pegon *dan Keberislaman dalam Manuskrip Kuno*,Tangrang: Pustaka Compas, 2020

_____, *Perhatian Kiai Sholeh Darat dalam Mendidik Masyarakat Awam*, dalam https://www.dutaislam.com (13/9/2017)

Anas, Muhammad Khoirul, *Makam Kiai Sholeh Darat*, https://tribunjatengwiki.tribunnews.com (2/3/2020).

Anonim, "Biografi KH. Sholeh Darat" dalam *Syarah al-Hikam: KH. Sholeh darat, Maha Guru Para Ulama Besar Nusantara 1820-1930,* (Terj.), Miftahul Ulum dan Agustin Mufarrohah, Depok,: Penerbit Pustaka, 2016

As-Samarani, Muhammad Sholeh bin Umar, *Hadza Kitab Lathaif at-Thoharoh wa Asrari As- Sholah,* Semarang: Thoha Putra, tth.

_____, *al-Mursidul Wajiz*, Singapura: Mathba'ah Haji Muhammad Amin, 1318 H.

_____, *Faidh Ar-Rahman: Fi Tarjamah Tafsiri Kalamil Mulki ad-Dayyan*, Singapura: NV Haji Amin, 1311

_____, *Minhajul Atqiya' Fi Syarhi Ma'rifatul Adzkiya',* Bombay: Limab'i Muhammady Bambi', tth.

_____, *Matan al-Hikam*, Semarang: Toha Putra, tth

_____, *Kitabul Mahabbah wal Mawaddah Fi Tarjamah Qouli Burdah fil mahabbah wal Madah Ala Sayyidiil Mursalin Lil Imamil Alamah al- Bushiri*, Singapura: Mathba' Haji Muhammad Amin, 1321 H.

_____, *Kitab Munjiyat*, Semarang: Toha Putra, tth.

_____,*Haditsul Ghoith lan Syarah Barzanji*, Singapura: Haji Muhammad Amin bin Ali, 1316 H),

_____, *Jauharatut Tauhid*, (ttp&tt.h),

_____,*Hadza al-Kitab al-Fiyah at-Tauhid*, Bombay:al-Karimiyah, 1322 H.

_____, *Hidayaturrahman, fi tarjama tafsiril Qur'an ila al-Lughotil Jawi* Mesir: Mathba'ah Mustofa al-Bab al-Halabi, 1354 H

_____, *Hadza Kitab Fasholatan, Mathba'ah* Bombay, Miri, tth

_____, *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah lil Awam,* Semarang: Toha Putra, tth.

Baljon, M.J.S, *Tafsir al-Qur'an Muslim Modern*, (Terj.)., A.Niamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Blench, Roger and Matthew Spriggs, *Archaeology and language*, Volume 35, Routledge, 1999

Carey, Peter, *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the end of an old older in Java*, Leiden: KITLV, 2008

Chair, Badrul Munir, *Sastra Sufistik di Nusantara*, (Makalah) dipresentasikan dalam Forum Diskusi (10/3/2014)

Chamami, M.Rikza, *Cara KH Sholeh Darat Ajarkan Islam ke Kalangan Awam,* (https://www.nu.or.id, 13/11/2016)

Daradjadi, *Geger Pecinan1740-1743: Persekutuan Tionghoa Jawa Melawan VOC*, Jakarta: Kompas, 2013.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011

Dzahir, Abu Malikus Shaliih, *Kiai &Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, Semarang: Perhimpunan Remaja Islam Masjid Kyai Sholeh Darat Semarang/PRIMAKISADA, tth.

Ensiklopedia Nahdlatul Ulama, Jilid 4, Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU bekerjasama dengan PT. bank Mandiri Persero, t.th.

Florida, Nancy K., *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri dan Pujangga Jawa*, (Terj.), Irfan Afifi dan Nancy K. Florida, Yogyakarta: Buku Langgar, 2020.

Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Glencoe: Free Press, 1960

Hadi WM., Abdul, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-Esai Sastra Profetik dan Sufistik.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

_____,*Sastra Indonesia dan Tradisi Sufi Nusantara*, (Makalah) di https://elpoesya.wordpress.com (5/1/2015)

_____,*Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001

_____, *Sastra Melayu Bercorak Tasawuf: Pengelompokan dan Estetikanya*, (Artikel) (diakses pada 22/112/2009)

Haji, Haris Daryono Ali, *Dari Majapahit Menuju Pondok Pesantren: Santri-Santri Negarawan Majapahit Sebelum Wali Songo dan Babad Pondok Tegalsari,* Tulungagung: Surya Alam Mandiri, tth.

Hakim, Taufiq, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M,* Yogayakarta: Institue of Nation Development Studies [INDeS], 2016

_____, "Tafsir Jawa Qashidah Burdah Al-Bushiri: Ajaran Kiai Sholeh Darat Tentang Nilai dan Kesadaran Etis-Eskatologis", dalam *Jumantara* Vol. 11 No. 1 Tahun 2020

Hasan, Md.Rajibul, *Sufism*, dalam http://allrfree.blogspot.com (14/10/2009)

Houben, Vincent J.H., *Kraton dan Kompeni: Surakarta dan Yogyakarta, 1830-1870,* (Terj.),E.Setyawati Alkhatab, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002

Ichwan DS, Mohammad, *Ditemukan, Kitab "Maj'muatus Syari'ah" Karya KH Sholeh Darat Beraksara Jawa*, dalam https://alif.id (21/07/2019)

Izad, Rohmatul, *Ajaran Sufisme Jawa dalam Khazanah Mistik Islam Kejawen*, dalam https://alif.id (29/6/2020)

Joebagio, Hermanu, *Islam dan Kebangsaan di Kraton Surakarta: Dari Pakubuwana IV hingga Pakubuwana X,* Sukoharjo: Dio Media, 2017

Kafabihi dkk, Ahmad, *Jejak Sufi: Membangun Moral Berbasis Spiritual*, Kediri: Penerbit: Lirboyo Press, 2011.

Kepel, Giles, *Jihad: the Trail of Political Islam*, London: I.B. Tauris, 2002

Kynsh, Alexander, *Islamic Mysticism*, (pdf), (akses:16./8/202

Loir, Henri Chambert-, *Naik Haji Masa Silam: Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*, Jilid 1, Jakarta: KPG [Kepustakaan Populer Gramedia] bekerjasama dengan École française d'Extrême-Orient [EFEO] Forum Jakarta-Paris, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2013

Maula, M. Jadul, *Islam Berkebudayaan: Akar Kearifan Tradisi, Ketatanegaraan dan Kebangsaan,* Yogayakarta: Pustaka Kaliopak, 2019

Miller, Jonathan, "Inside Hezbollah: fighting and dying for a confused cause", Channel Four News (akses: 18/9/ 2014).

Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Cet.IX, Yogyakarta: LKiS, 2012

Mulkhan, Abdul Munir, *Syekh Siti Jenar: Konflik Elit dan Petgumulan Islam Jawa,* Yogayakarta: Narasi, 2015

Mustaqim, Abdul, *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isy'ari Kiai Sholeh Darat, Kajian Atas Surat Al-Fatihah Dalam Kitab Faidh al-Rahman,* Yogyakarta: Idea Press, 2018

Mustofa, Farid, "Urban Sufism: The New Spirituality of Urban Communities in Indonesia" dalam *Jurnal Filsafat* Vo.22, Nomor 3, Desember 2012

Nasef, Mohammad, *Penyair Yang Jatuh Cinta Pada Sang Nabi; Biografi Al-Bushiri*, dalam https://islami.co (5/7/2015)

Nasrullah, Nashih, *Kitab Maulid Barzanji Sangat Favorit, Siapa Penulisny*a?, dalam https://republika.co.id (7/11/2019)

Nasr, Seyyed Hossein, *Pengetahuan dan Kesucian,* (Terj.), Suharsono *et.al,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Centre for International Islamic Studies (CIIS), 1997

Ogloblin, Alexander K., "Javanese", in K. Alexander Adelaar and Nikolaus Himmelman, *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*, London dan New York: Routledge, 005

Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Terj), Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, Cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2005.

Pollock, Sheldon, "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj", In Breckenridge, Carol A.; van der Veer, Peter (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

_____, , "Philology in Three Dimensions" in *Postmodieval: a Journal of Medieval Cultural Studies*, Vol.5,4, 2014,

_____, "What was Philology in Sanskrit"? In S. Pollock, et al. (eds.), *World Philology*, Cambridge, MA: Harvard University Press. 2014

_____, "The Cosmopoloitan Vernacular" in *The Kournal of Asian Studies,* Vol.57, No.I , Feb., 1998

Pribadi, S Bowo, *KH Sholeh Darat, Berjuang dengan Fatwa*, dalam https://republika.co.id (02 /04/ 2020)

Purbaya, Angling Adhitya, *Dimana Makam Mbah Sholeh Darat Mahaguru Santri Nusantara Itu?*, dalam https://news.detik.com (22/10/2012)

Ras, J.J., *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, (Terj.), Achadiati Ikram, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014

Ricklefs, M.C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930-. an sampai Sekarang,* (Terj.),FX. Dono Sunardi& satri Wahono, Jakarta: PT.Serambi Ilmu Semesta, 2013

Rizqa, Hasanul, *Doa Pamungkas Ibnu Athaillah di Mahakaryanya al-Hikam*, dalam https://republika.co.id (09/04/2019)

Salim, Abdullah, *Kiai Haji Muhammad Sholeh Darat*, Semarang, 1983

Saenong, Farid, "Vernacularization of the al-Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia, "interview dengan Prof. A.H.John, dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol.1, No.3, 2006

Sami, Humaidy Ibnu, *Mengenal Aksara Arab Melayu dan Huruf Jawi*, dalam https://jejakrekam.com (27/12/2019)

Santoso, Puji, *Sastra Sufistik: Sarana Ekspresi Asmara Sufi Sastrawan*, dalam http://badanbahasa.kemdikbud.go.id (akses:16/08/2020)
Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 2016
Siraj, Said Aqil, "Kata Pengantar" dalam *Syarah al-Hikam: KH. Sholeh Darat, Maha Guru Para. Ulama Nusantara 1820-1903*, (Terj.), Miftahul Ulum dan Agustin Mufarohah, Depok: Penerbita Sahifa, 2016
Shabir, Muslich, "Corak Pemikiran Tasawuf kyai saleh Darat, Semarang: kajian atas kitab Minhāj Al-Atqiyā' " dalam *international Journal ihya' 'ulum al-Din* Vol 19 no 1 (2017)
Soebardi, S., *Unsur-Unsur Keagamaan Santri Sebagaimana Cerita dalam Kitab Centhini*, (ttp&tth.)
Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984
Sya'ban, A.Ginanjar, *Tafsir al-Jalalian dan Manuskrip* Pegon *Tertua di Jawa B*arat, dalam https://republika.co.id (11/5/2020)
Von Dehsen, Christian D., *Philosophers and Religious Leaders: Volume 2*, *Lives and Legacies* Greenwood Publishing Group, 1999
Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS, 2010
Wedhawati, dkk., *Tata bahasa Jawa Mutakhir*, Yogyakarta: Kanisius, 2006

Sumber Online:

www.columbia.edu .(Akses: 27/4/ 2016)
"Sufi Literature", in https://www.britannica.com (akses:16/8/2020)
https://tebuireng.online (16/01/2018)
Islamramah.co (akses: 17/08/2020)
https://www.nu.or.id (11/7/2013)
https://jatman.or.id (4/9/2020)
https://filsafatilmu.filsafat.ugm.ac.id (19/08/2018)

Wawancara:

Wawancara dengan Agustiyanto, di rumahnya, Klaten, 14 Agustus 2016
Wawancara dengan salah satu cicit KH. Sholeh Darat, Lukman Hakim Saktiawan (GusLukman) (20/08/2016)
Wawancara dengan Moh.Ichwan di rumahnya, Semarang pada 20 Agustus 2016.
Wawancara dengan M. Jadul Maula, di Pondok Pesantrennya, Kaliopak, pada 31 Agustus 2016
Wawancara dengan Annasham, Dosen UIN Walisongo Semarang, 2 September 2016

SINOPSIS

Dalam kerangka filologi, sastra sufistik Kiai Sholeh Darat yang diungkapkan dan ditulis dalam bahasa lokal Jawa atau Arab pegon merupakan kelanjutan atau bagian dari arus perubahan kebudayaan yang terjadi di Asia Tenggara pada awal abad ke-16. Sebagaimana diungkapkan Pollock bahwa menjelang abad 16, tepatnya di awal-awal tahun 1500, sebagian besar wilayah di kawasan Asia Tenggara, para penulisnya mulai berpaling pada bahasa lokal untuk mengekspresikan khazanah sastranya daripada bahasa translokal yang mendominasi ekspresi sastra di Asia Tenggara selama seribu tahun pertama. Fenomena vernakulerisasi ini bagi Pollock, merupakan penanda perubahan kebudayaan yang penting dalam sebuah kawasan, yang pengaruhnya tidak menutup kemungkinan juga terjadi di Indonesia, khususnya Jawa. Perkembangan dari perubahan ini dipicu oleh beragam faktor termasuk kolonialisme global pada milenium kedua.

Sastra sufistik Kiai Sholeh Darat, dalam konteks abad 19, merupakan respon terhadap strategi politik kaum kolonial Belanda. Di masa itu, seperti dikatakan Nancy K. Florida, Belanda berusaha memisahkan Islam dan budaya Jawa. Islam bagi kaum kolonial diwacanakan sebagai agama impor yang tidak sesuai dengan budaya Jawa, sementara itu "budaya adiluhung Jawa" diklaim sebagai produk budaya Jawa pra-Islam. Selain itu, sastra sufistik Kiai Sholeh Darat ini juga bagian dari arus wacana tasawuf yang marak berkembang di Jawa pada abad 19 sebagai akibat dari runtuhnya kedaulatan kerajaan-kerajaan (Kraton) di Jawa, baik di Surakarta maupun di Yogyakarta. Oleh rezim kolonial, ketika Kraon Jawa sudah kehilangan otoritas dan daulat politik dan pemerintahannya, mereka mulai berpaling kepada ranah kultural dan spiritual untuk mempertahankan wibawa dan martabatnya sebagai pusat kebudayaan Jawa. Dari sini kemudian muncul karya-karya sastra sufistik yang berbahasa Jawa. Kiai Sholeh Darat, melalui karya-karya sufistiknya, selain turut memperkaya tasawuf di Jawa dan Nusantara, juga turut andil melawan strategi licik kaum kolonial tersebut, karena melalui karya-karya sufistiknya, Islam dan budaya Jawa tetap menjadi dua elemen yang padu dan satu sama lain saling menafikan.

Sastra sufistik Kiai Sholeh Darat yang ciri utamanya menggabungkan syariat dan tasawuf, merupakan upayanya untuk membangun kultur keagamaan masyarakat yang bersifat moderat, inklusif, luwes dan toleran. Hal ini dilatarbelakangi oleh munculnya fenomena esktremisme dalam sejarah Islam, baik di dunia Islam secara umum, maupun dalam sejarah Islam di Indonesia, yang terjadi antara kelompok syariat (kelompok dzahir/tekstual) versus kelompok tasawuf (kelompok kebatinan/spiritual). Ekstremisme ini, baik ekstremisme syairat maupun tasawuf (kebatinan) sama-sama tidak ideal bagi perkembangan Islam. Pasalnya, ekstremisme syariat melahirkan radikalisme dan kekerasan atas nama

agama, sementara ekstrimisme spiritual (tasawuf/kebatinan) melahirkan banyak penyimpangan dan kesesatan rohani. Dengan latar belakang ini, Kiai Sholeh Darat menawarkan konsep rekonsiliasi dan perpaduan syariat dan tasawuf, bahwa Islam harus dipahami dan diamalkan berdasarkan syariat, tarekat dan hakekat. Dengan mengajarkan Islam yang padu dan rekonsiliatif antara syariat dan tasawuf melalui sejumlah karya sastra sufistiknya, Kiai Sholeh Darat sesungguhnya turut membentuk kultur keislaman masyarakat Jawa bahkan Nusantara yang karakter utamanya adalah moderat dan toleran. Corak keislaman yang moderat dan toleran inilah yang turut menjaga keragaman sosial dan budaya bangsa Indonesia.

View publication stats

BHINNEKA TUNGGAL IKA
미사역
미사역
WELCOME